GUSTAF AULÉN

TRO OCH DOGM

LUND, C. W. K. GLEERUPS FÖRLAG

TRO OCH DOGM

AV

GUSTAF AULÉN

LUND
C. W. K. GLEERUPS FÖRLAG

LUND 1920
BERLINGSKA BOKTRYCKERIET

TILL

EINAR BILLING

Innehållsförteckning.

Kap. 1. Problemläget 7
Kap. 2. Om tron enligt romersk och evangelisk åskådning.... 16
Kap. 3. Tro och lära 37
Kap. 4. Tankens rätt och tankens begränsning.............. 56
Kap. 5. Trostankarnas föränderlighet och trons enhet........ 81
Kap. 6. Ren lära.. 101

Kap. 1.

Problemläget.

Den tid, i vilken vi leva, är fylld av skarpa meningsbrytningar på alla områden, icke minst på det religiösa. Livliga diskussioner både om kristendomens betydelse och om vad kristendomen egentligen är höra till ordningen för dagen. För mången ibland oss vill det utan tvivel synas som om all denna oro vore jämförelsevis hastigt påkommen. I själva verket är detta dock intet annat än en illusion. Den jäsningstid, i vilken vi leva, har icke kommit med ett slag. Oron stammar icke från det sista decenniet. Det är icke bara vår egen generation, som haft känning av densamma. Visserligen undergår frågeställningen en oavbruten förskjutning. Men den kristna tanken eller teologien är dock i stort sett sedan lång tid tillbaka väl förtrogen med de huvudfrågor, som framkallat den här omtalade oron. Den har redan länge genomlevat en kristid och brottats med problem, vilka för många enskilda ibland oss te sig såsom nya.

Detta den kristna tankens arbete har ock — vad man eljest vill säga om det — icke varit alldeles förgäves. Det kunde kanske närmast vid första påseende synas, som om svaren här ginge i så olika riktningar,

att det hela blott ger ett förvirrande intryck — som om det därför här icke vore någon ledning att hämta för det fortsatta arbetet med trosfrågorna. Det skall visst icke heller förnekas, att många skilda åskådningar och meningar brutit och bryta sig med varandra inom det teologiska lägret. Icke desto mindre är den slutsats förhastad, som vill försäkra oss, att teologien av denna anledning icke nått några resultat och icke skulle kunna giva någon ledning. Den kristna tankens arbete har dock även det — liksom allt annat sanningssökande arbete — avsatt ofrånkomliga resultat, vilka ingen som sysslar med trons frågor utan skada lämnar obeaktade.

Även om, såsom nyss påpekades, det teologiska arbetet sedan lång tid tillbaka befunnit sig i en jäsnings- och orosperiod, så har dock onekligen under senaste tid en viss förskjutning ägt rum i så måtto, att den teologiska diskussionen i långt högre grad än tillförne flyttats ut från fackmännens krets till en större allmänhet. Det är helt visst också just denna omständighet, som mer än mycket annat hos de icke teologiskt fackbildade framkallat intrycket av att just vår generation kommit i ett alldeles nytt teologiskt läge. Detta utvidgade deltagande i de teologiska angelägenheterna är givetvis ett högst glädjande faktum, försåvitt nämligen det där bakom ligger ett verkligt personligt allvarligt intresse för de livsfrågor, med vilka teologien arbetar. Teologiens representanter skola ock säkerligen gärna och tacksamt lyssna till alla deras röster, för vilka de kristna trosfrågorna äro livsfrågor, vare sig det ligger någon egentlig teologisk skolning bakom deras uttalanden eller ej. En sak kunde man dock begära och det är, att de som uppträda med anspråk på att vara ledare och lärare göra sig så pass mycken möda, att de taga reda på och

sätta sig in i åtminstone de elementära resultaten av den kristna tankens ivriga arbete med kristendomens urkunder och trosfrågor. Det brukar anses som god regel att åtminstone nödtorftigt sätta sig in i de frågor, i vilka man vill yttra sig. Den oklarhet och förvirring, som kännetecknar den närvarande situationen, härrör till stor del av att många av dem som mest tvärsäkert och anspråksfullt yttra sig i teologiska ting äro alltför tankelata för att underkasta sig dylik möda.

Icke minst nödvändigt är det att förskaffa sig en klar inblick i det verkliga förhållandet mellan tro och dogm. Frågan om »dogmerna» visar, som naturligt är, en stark tendens att tilldraga sig uppmärksamheten vid teologiska debatter. Den griper in på snart sagt alla håll och ställer överallt till villervalla, försåvitt man icke nått fram till att se vad »tro» och »dogm» betyda och icke betyda för evangelisk kristendom.

Till belysning av denna ofta mötande oklarhet och förvirring kan det vara instruktivt nog att giva akt på en del icke så sällan förekommande uppfattningar av »dogmerna» och deras betydelse för kristendomen. För många är det man kallar dogmer så intimt sammanhängande med kristendomen, att de båda storheterna så gott som sammanfalla. Kristen tro är att vara förvissad om och orubbligt hålla för sanna de kristna »dogmerna» eller åtminstone de viktigaste bland dem. Den som förnekar någon eller några av dessa grunddogmer har därmed ställt sig utanför kristendomens råmärken. Dogmerna äro en gång för alla slutgiltigt formulerade och orubbligt fixerade. Inför dem finnes därför endast två alternativ: antingen bejakande eller förkastande. Därför ser man från detta håll med största misstänksamhet på det dogmhistoriska arbete, som vill se och förstå de

olika »dogmerna» i historiens ljus, som vill klarlägga de olika tidshistoriska förutsättningar och faktorer, vilka inverkat vid fixerandet av olika tiders trosformuleringar. Man fruktar med all rätt, att »dogmerna» därigenom skola ryckas ned ifrån den piedestal, på vilken man vill ställa dem, att de icke längre skola kunna betraktas såsom en gång för alla givna dokument om vad kristendom är. Ty om dogmerna skulle vara mer eller mindre betingade av den tids tankar och föreställningar, som sett dem födas, så ha de ju uppenbarligen sin mänskliga sida, och ha de en mänsklig sida, kunna de omöjligen längre uppträda med den ofelbara gudomliga auktoritet, som allenast är upphöjd över allt föränderligt och förgängligt. Dogmerna måste — vill man här säga oss — stå fasta och orubbliga, om kristendomen själv skall stå fast och orubblig som den klippa, vilken de växlande mänskliga meningarnas bränningar förgäves söka skölja bort. Vill man icke taga »dogmerna» sådana de äro, utan underkasta dem en fortgående kritisk granskning, vill man överhuvudtaget sätta ifråga, om de gamla fastställda dogmernas formuleringar giva oss de bästa och sannaste uttrycken för vad kristendom är, så betyder detta ingenting mindre än att kristendomen själv av teologien ställes in i en fortgående förvittrings- och upplösningsprocedur.

Det är betecknande nog för den förvirrade situationen, att snarlika tankar om kristendomens ställning till dogmerna kunna göras gällande från ett läger, som eljest står den nyssnämnda grundåskådningen så fjärran som möjligt. Samma resonnemang — att kristendomen står och faller med »de gamla dogmernas» orubblighet — förfäktas ofta med stor energi från håll, där man står passivt utanför kristendomen eller där man

intagit en gentemot densamma utpräglat agressiv ståndpunkt. Motivet är genomskinligt. Man vill demonstrera, hur fjärran kristendomen står från allt nutida tänkande och hur omöjligt det är att omplantera kristendomen i en jordmån, som är så grundväsentligt olika den, i vilken dogmerna ursprungligen växte fram. Kristendomen var, vill man säga, från början sammanvuxen med en gammal världsbild och världsåskådning, som nu för länge sedan gravlagts. Och det är en ren illusion, om man tror sig kunna lösgöra kristendomen från denna världsåskådningsram. Man måste taga kristendomen och dess dogmer sådan den en gång i gamla tider utgestaltats eller ock lämna den. Här gäller den gamla satsen: sint ut sunt aut non sint (de — dogmerna — må vara sådana de äro eller ock må de alls icke längre vara till). Det är en fåfäng möda den kristna tanken gör sig, när den strävar med att göra kristendomen tillgänglig för det tjugonde seklets sätt att tänka. Motsättningen är i själva verket lika oförenlig som mellan eld och vatten. Den kan blott nödtorftigt fördöljas genom oklara och — vill man stundom tillägga — oärliga kompromisser. Anklagelserna mot den senare teologiens strävanden framföras ofta med en viss lidelsefull skärpa. För den gamla teologien med dess oföränderliga dogmer kunde man ändå hysa en viss aktning, heter det — denna teologi utgjorde ändå ett slutet helt och dess mening var klar och tydlig. Men hela den senare teologien är däremot oklar och mångtydig, i det att den upptar många gamla uttryck och formler men tar dem i en helt ny bemärkelse. För denna teologi kan man icke hysa någon respekt, allrahälst som den dessutom befinner sig i en uppenbar självillusion. Den inbillar sig att den skall kunna rädda kristendomen genom att sammansmälta den med den nya tidens tan-

kar, men vad den gör är i grund och botten intet annat än att bidraga till dess fortgående förvittring och självförstörelse.

Så bli anklagelserna från detta håll desamma som från dem, vilka vilja försvara kristendomen genom att försvara »dogmernas» oföränderlighet. Och man kan få bevittna, att dessa senare med tacksamhet och utan att låtsa om polemikens syften till sin favör inregistrera de mot kristendomen fientligas angrepp. Det blir ett vapenbrödraskap, som starkt påminner om det gamla mellan Herodes och Pilatus. Och inför dylika vapenbrödraskap har man alltid anledning att bliva betänksam. En sådan situation visar bäst, att frågan om kristendomen och dogmerna befinner sig i ett oklart och förvirrat läge.

Denna oklarhet är nu emellertid som oftast icke mindre på de håll, där man just i kristendomens intresse går till angrepp mot tendensen att identifiera kristendomen med »dogmer». Sådana strömningar äro gamla och välkända inom den evangeliska kristenheten. Parollen att kristendomen ej är lära utan liv stammar närmast från pietismens opposition mot den gammalprotestantiska ortodoxien. Att vara en kristen är, vill man här säga, dock något helt annat, eller åtminstone något långt mera, än att blott bejaka ett visst teologiskt lärosystem. Pietismen reagerade starkt mot den rol, som renlärigheten kommit att spela under den s. k. ortodoxiens tid och hade skarp blick för den ödesdigra förenkling, som låg däri, att man kunde frestas till att tro sig vara färdig med kristendomen genom att blott hålla vissa lärosatser för sanna. I pietismens opposition låg emellertid icke något bestridande av »dogmernas» betydelse överhuvud. Man nöjde sig i regel med att förfäkta, att

tron icke fick vara någon »död», blott teoretisk tro, men försummade att på allvar taga upp frågan om förhållandet mellan tro och dogm till klargörande behandling — en omständighet, som gjorde, att pietismens position kom att lida av mycken inre oklarhet.

Denna oklarhet har icke blivit mindre, när man under senare tid trott sig kunna fullfölja pietismens uppslag genom att uppställa kravet på vad man kallar en odogmatisk kristendom. Dogmerna äro, vill man här säga, en tung och odräglig börda, som gör att kristendomen trycker oss ned i stället för att lyfta oss upp. De äro det största hindret för kristendomens väg till människohjärtana. En dogmatisk kristendom ger oss stenar i stället för bröd. Vi anmodas att med all makt söka hålla för sanna sådana tankar och föreställningar, som äro oss alldeles främmande och som vi omöjligen kunna med inre övertygelse bejaka. Därför är för kristendomens framtid och verkningsmöjligheter ingenting nödvändigare än att den befrias från allt vad dogmer heter. Dessa av människohänder uppbyggda murar måste raseras, om kristendomens rika skatter eljest skola kunna bliva tillgängliga för det släkte, som nu lever.

Tydligt är att det bakom sådana strömningar och stämningar ligger högst legitima intressen. En uppfattning av »dogmerna», vilken vill tvinga människor till att bejaka tankar, som strida mot deras inre övertygelse, är — såsom vi i det följande närmare skola se — för kristendomens sak förödande och ett förräderi mot evangeliets oryggliga sanningskrav. Men en annan sak är, om det botemedel, som det populära slagordet »bort med dogmerna» föreslår, verkligen är ägnat att övervinna sjukdomen, ja om detta recept överhuvudtaget är möjligt att använda. Det visar sig nämligen snart nog, att

när de s. k. dogmerna kastats ut genom dörren och vederbörande tror sig som mest fri från dem, så ha de redan — måhända en smula förklädda — skaffat sig väg in genom fönstren. Vill man t. ex. mota ut alla de gamla kristologiska »dogmerna» om Kristi väsens enhet med Fadern o. s. v., så vill man helt säkert på något sätt söka klargöra för sig vad Jesus har för betydelse för ens kristna tro. Och så snart man försöker sig på att göra några uttalanden i saken, att göra sig några bestämda föreställningar om Jesu ställning och betydelse, så är man i varje fall inne på den väg, som leder till dogmbildning och dogmer. Man visar ut vissa dogmer, men andra komma i stället. Att utvisa allt vad dogmer heter och all motsvarighet till dogmer — ty på själva namnet kommer föga an — det skulle vara detsamma som att helt och hållet vilja utvisa tanken från religionens värld. Enskilda kristna kunna hava mer eller mindre starkt behov att med eftertankens hjälp göra sig reda för vad som ligger i deras tro, vad denna har för innehåll och betydelse. Men kristendomen själv kan icke undvara tankens försök att kartlägga trons värld. Den kan icke låta det stanna vid blott de outsägliga suckarna och vid stämningar utan ord och uttryck. Den kan det icke, försåvitt som tron »vet på vem den tror», försåvitt som den kristna trons Gud dock icke endast och allenast är den fördolde Guden utan ock den uppenbare.

Om nu tron med en inre nödvändighet måste söka att taga sig uttryck i tankar och föreställningar, kan uppenbarligen icke frågan om tron och dogmerna finna en tillfredsställande belysning med mindre än att vi vinna en mot verkligheten svarande inblick i förhållandet mellan tron själv och dessa trostankar. Med något mindre omfattande perspektiv kunna vi icke nöja oss. Åtminstone icke från en evangeliskt kristen synpunkt. Ty först från denna utgångspunkt kan det bliva oss klart, om vi överhuvud såsom evangeliska kristna kunna tala om »dogmer» och i så fall i vilken mening detta kan ske. Såsom det redan framskymtat i det föregående tages nämligen ordet dogm i det populära meningsutbytet om saken i åtskilliga skiftande betydelser — ett förhållande, som också i sin mån bidrar till den ovan konstaterade oklarheten.

»Dogm» betyder ursprungligen och närmast en av den kyrkliga myndigheten auktoritativt fastställd lärosats. Auktoriteten kan därvid uppfattas på olika sätt. Än kan den betraktas såsom ofelbar, varav också följer att dogmen uppfattas såsom en slutgiltig och oföränderlig läroformulering. Än åter kan auktoriteten hävdas på ett mindre exklusivt sätt och dogmen därmed fattas såsom en mera underordnad instans, såsom det t. ex. sker i Konkordieformlens berömda inledningsord. »Symbola eller bekännelser — heter det här — hava icke makt att döma, ty denna myndighet tillkommer den hel. Skrift, utan de bära allenast vittnesbörd om vår lära och uttyda henne samt visa, huru den hel. Skrift uti de omtvistade artiklarna i alla tider blivit förstådd och uttydd av de lärare i Guds församling, som då levat.» Men »dogm» tages också ofta i en långt vidsträcktare bemärkelse och betecknar då överhuvud lärosatser, som förmått att med något större eftertryck göra sig gällande inom kristenheten och som för det allmänna medvetandet stå såsom karakteristiska uttryck för kristen läroåskådning, även om de alls icke blivit fixerade eller stadfästade på kyrkliga koncilier eller i kyrkliga bekännelseskrifter. Så talar man t. ex. icke sällan om »kyrkoläran» såsom ett parellellbegrepp till kyrkans dogmer och med »kyrkolära»

menar man då snarast detsamma som 1600-talets gamla dogmatik, vilken veterligen aldrig erhållit någon kyrklig auktorisation och icke heller kan göra anspråk på något slags överhöghet, när det gäller att bestämma vad evangelisk kristendom är. Slutligen kan det förekomma, att dogmerna få betyda ungefär detsamma som trosåskådning överhuvud, att man alltså låter dogmerna representera hela det intellektuella momentet inom kristendomen.

Vilja vi nu söka vinna en klar uppfattning av förhållandet mellan tro och dogm, kunna vi icke utan vidare utgå från någon viss bestämd på förhand given tolkning av dogmen. Vi måste tvärtom låta vår åskådning om »dogmen» och dess förhållande till tron framgå som resultat av en undersökning om förhållandet mellan tro och lära, mellan tron själv och tankens försök att vilja skapa så klara och korrekta uttryck åt tron som möjligt. Det visar sig därvid, att problemet om tro och dogm sluter inom sig en hel rad viktiga frågor. De betydelsefullaste bland dessa skola vi söka skärskåda, i det att vi låta vår undersökning fördela sig på följande avdelningar: Om tron enligt romersk och evangelisk åskådning; tro och lära; tankens rätt och tankens begränsning; trostankarnas föränderlighet och trons enhet. Ett slutkapitel skall sedan behandla frågan om vad »ren lära» betyder.

Kap. 2.

Om tron enligt romersk och evangelisk åskådning.

För Rom är tron framför allt ett försanthållande av den genom kyrkans högsta myndighet auktoriserade

läran. Den romerska katolicismen framträder såsom en hierarkisk kyrkoanstalt, som har sin koncentration i påvemakten. Den hos påven samlade kyrkomakten organiserar sakramentsförvaltningen, genom vilken nådekrafterna utskiftas till den frälsningsbehövande mänskligheten; den bestämmer genom den kanoniska rätten de lagar och stadgar, som måste följas inom kyrkan och och fixerar slutligen med absolut myndighet och ofelbarhet de lärosatser, som äga förpliktande karaktär och skola »tros» av alla kyrkans medlemmar. »Tron» betyder därvid, såsom det gamla ordet lyder: cum assensione cogitare = att tänka med bifall. Att tro — det är att såsom gudomlig sanning fasthålla alla de av den kyrkliga auktoriteten formulerade lärosatserna. Den kyrkliga lärotraditionen, alltjämt närmare utbyggd och tolkad av den hierarkiska myndigheten, framstår som en ofrånkomlig lag, vilken kräver obetingad underkastelse. Nu kan man visserligen tala om tron även i andra bemärkelser. Den romerka katolicismens store kyrkolärare Thomas ab Aquino t. ex. kände även en »tro» i högre mening. I och med de sakramentala nådeskrafternas ingjutande i människan uppkommer hos henne ett trostillstånd, som icke bara är ett »tänkande med bifall» utan därtill en av kärleken präglad underkastelse under Gud. Detta är då trons högsta form: fides caritate formata (den av kärleken präglade tron). Den tro, som består i ett accepterande av den fastställda kyrkoläran, får med denna åskådning en förberedande betydelse; den hör med till de förutsättningar, som krävas av människan för att hon skall få del av den sakramentala nådens gåvor. För frågan om tro och dogm har emellertid allt tal om en dylik högre form av tro ingen direkt betydelse. Dogmen har ingen annan för-

bindelse till denna högre tro, än den som består däri att dess accepterande måste föregå sakramentsnådens åtnjutande. Därför kvarstår den »intellektualistiska» uppfattningen av tron orubbad — trots allt tal om den tro som präglas av kärlekens gåva. När det är fråga om att »tro», så betyder detta i första hand att människorna ställas inför en rad föreställningar och utformulerade satser, som de skola tillägna sig och bejaka, icke därför att de inse deras sanning såsom ett ofrånkomligt faktum och alltså med inre nödvändighet säga sitt ja, utan helt enkelt därför att en yttre auktoritet, kyrkans myndighet, garanterar deras sanning och kräver deras antagande såsom villkor för att människorna skola få del i de utav kyrkan förvaltade sakramentala nådegåvorna. Det är fråga om ett utvidgat vetande — ett vetande om Gud och det övernaturliga, som kyrkan genom sina dogmer erbjuder människorna att hålla för sant. Med personliga livserfarenheter har detta ännu ingenting att göra. Det är icke till den personliga erfarenheten dogmerna vädja. Även om både erfarenhet och tanke skulle visa i annan riktning, står Rom där lika fullt oböjligt och obevekligt med sitt krav på underkastelse under den allena saliggörande kyrkans lärodekret. Roma locuta causa finita (Rom har talat, saken är utagerad) — denna lag är, såsom t. ex. påvemaktens förfaringssätt med de s. k. modernisterna nogsamt visar, alltjämt lika livskraftig som någonsin. Hela denna uppfattning av problemet tro och dogm är utpräglat intellektualistisk och lagisk. Intellektualistisk därför att tron i första hand fattas såsom försanthållande av en viss given fixerad lära, och lagisk därför att denna lära framträder med anspråk på att äga ofelbar gudomlig auktoritet och med krav på obetingad åtlydnad.

Det visade sig emellertid snart nog, att de fordringar, som härmed ställdes på människorna, voro alltför orimliga för att kunna med all stränghet upprätthållas. Trycket blev alltför starkt och Rom blev nödsakat att anordna en slags säkerhetsventil. Ju mera kyrkoläran utbildades genom konciliernas beslut och eljest av påvemakten accepterade teologiska utredningar, desto omöjligare blev det, att kyrkans medlemmar i allmänhet ens kunde äga kännedom om den läroframställning de voro förpliktade att godtaga. Men man visste råd. Redan på 1200-talet hade man funnit en utväg, som kunde hjälpa ut ur dessa svårigheter. Det vore alldeles icke nödvändigt, att var och en katolsk kristen hade någon ingående kännedom om den kyrkligt auktoriserade läroframställningen och personligen gjorde dess satser till sina. Man kunde gott stanna vid en mindre utvecklad tro (fides implicita), som bestode i en förvissning, att vad kyrkan överhuvud lärde var sant, att kyrkans loroförkunnelse vilade på full gudomlig auktoritet och var ofelbar i sin formulering. Visserligen kunde olika meningar göra sig gällande, när man skulle närmare bestämma i vilken utsträckning man kunde använda sig av denna allmänna summariska tro och vad som måste persoligen tillägnas. Men hur man än ville draga gränserna — man hade dock med denna teori fått ett elastiskt och synnerligen användbart medel, när det gällde att lätta trycket av det eljest outhärdligt hårt pressande, lagiskt-intellektualistiska dogmatiserandet. Den utväg man här tillgrep har också verkligen gjort, att frågan om dogmerna och svårigheten inför dem blivit mindre framträdande inom katolicismen än man skulle kunnat vänta sig, då man betänker vad katolicismens krav på underkastelse under det ofelbara lärosystemet verkligen innebär. Roms in-

tresse har ock i själva verket *mera* riktat sig på sakramenten och kyrklig rättspraxis än på lärosystemet. Dock har givetvis polisvakten kring renlärigheten aldrig upphört och just i senare tider har denna ofta nog gjort sig gällande med en alldeles särskild skärpa. Den här påpekade säkerhetsventil, som den romerska katolicismen sett sig nödsakad att anbringa i sin lärobyggnad, är emellertid lärorik nog att beakta. Saken visar, att sådana renlärighetskrav som här möta, när allt kommer omkring helt enkelt icke låta sig genomföras med full konsekvens. Icke ens Roms mäktiga auktoritet förmår det. Den blir tvungen att på något sätt lindra trycket genom att införa restriktioner.

Men — så är mången helt säkert benägen att fråga — råder det verkligen någon mera betydande skillnad mellan Roms uppfattning av förhållandet mellan tro och dogm och den evangeliska kristendomens? Möta vi icke i grunden även på det senare hållet samma benägenhet att hänvisa till en rad fixerade lärosatser och kräva att dessa skola vara föremål för »tro» i betydelsen av försanthållande? Och vill man icke även här efter bästa förmåga hävda, att dessa lärosatser stödja sig på den högsta tänkbara, på en gudomlig, auktoritet och att de alltså äro både ofelbara och orubbliga? Så — säger man måhända med ett skeptiskt leende — kanske tillsist hela skillnaden mellan Rom och s. k. evangelisk kristendom består däri, att den senare icke har fullt så starka maktresurser att upprätthålla sina pretentioner på att äga en ofelbar renlärighetsauktoritet och att exekvera de därav följande kättardomarna? Att den goda viljan till både det ena och det andra finnes på många håll inom protestantismen än i dag — det kan väl ingen gärna betvivla?

Nej, det kan verkligen ingen betvivla. Det är blott

alltför uppenbart, att de tankegångar, vilka här betecknats såsom romerska, ofta nog gått igen inom den evangeliska kristendomen — låt vara att de delvis klätts i annan dräkt och icke sällan uppträda i skyddande förklädnad. Det är också uppenbart, att dessa tankegångar ännu den dag i dag är icke äga någon så alldeles ringa livskraft ibland oss, ehuru deras egentliga styrkeperiod otvivelaktigt hör det förflutna till och kan lokaliseras till den period inom den äldre protestantismen, som brukar betecknas med namnet »ortodoxiens» tid. Man skulle t. o. m. kunna gå ännu längre och säga att åskådningen om tro och dogm inom protestantismen kan bliva ännu mera intellektualistisk och lagisk inom Romarkyrkan, samt att svårigheterna nu kunna bliva ännu mera tryckande och outhärdliga för den enskilde kristne. Detta senare beror på att hela den andliga situationen har förändrats så starkt, och hör samman med det som är den evangeliska kristendomens styrka. Protestantismen har ej tillgång till katolicismens säkerhetsventil. Den kan icke och vill icke låta den enskilde kristne krypa bakom kyrkan. Den kan icke nöja sig med den allmänna »tron» att vad kyrkan lär är rätt och sant. Ty till dess översta grundsatser hör kravet på att den enskilde skall tillägna sig kristendomen på ett alltigenom personligt sätt. Protestantismen lärde sig ock från begynnelsen, att det icke är rådligt att företaga något emot sitt samvete, alltså icke heller att söka tvinga sig till att böja sig under och bejaka lärosatser, vilkas sanning man tilläventyrs alls icke kan inse. Vi förstå väl, till vilka rent outhärdliga svårigheter det måste leda, om man med *sådana* grundsatser vill förena föreställningen om att den »tro», som fordras av oss, närmast och i första hand innebär ett försanthållande av vissa givna.

såsom ofelbara ansedda läromeningar. Konflikten mellan dessa fordringar och det personliga sanningskravet tillspetsas i långt högre grad än vad fallet är inom den romerska katolicismen.

Bedöma vi den gammalprotestantiska ortodoxien från tidens historiska förutsättningar, är dess position väl förklarlig. Denna s. k. ortodoxi drabbas i nutiden ofta av oförtjänt klander, beroende därpå, att man vid sina domar mera har för ögonen 1800-talets misslyckade försök att återuppliva 1600-talets ortodoxi är dennas egna historiska förutsättningar. Den gammalprotestantiska teologien besjälades av det tacknämliga strävandet efter att skydda och bevara det reformatoriska arvet. Den såg i den kristendomsåskådning, som vunnit liv vid reformationen, den äkta kristendomens förnyelse efter all fördunkling och förvanskning och därför fann den intet vara mera angeläget än att låta denna kristendomsåskådning få så rena och fasta teologiska uttryck som möjligt. En annan sak är hur man lyckades därmed. Men om än reformationens rikedom ingalunda lät sig intvingas i gammalortodoxiens formler, så få vi i alla fall uppföra det energiska bemödandet att fullfölja reformationens intentioner på dess förtjänstkonto. Historiskt sett är det i varje fall högst förklarligt, att »den rena läran» kom att stå i mittpunkten av gammalortodoxiens tankevärld, och även att man — gentemot Rom — sökte giva denna sin lära den starkast tänkbara auktoritet. Så stod läran, dogmen, där åter såsom en fast och orubblig storhet, vilken tänktes vara föremål för tro i betydelsen av försanthållande. Den krävde ovillkorligen »trons lydnad», ty den uppträdde åter med absolut gudomlig myndighet, grundad på den bokstavligen inspirerade bibelboken. Nu ville man naturligtvis icke

säga, att detta försanthållande representerade hela tron, trons fullhet. Hade redan den gamla medeltida katolicismen talat om en högre form av tro än den som bestod i att »tänka med bifall», så var detta ännu långt mera fallet inom gammalortodoxien. Man hade ej glömt, att reformationen talat om tron med nya tungors ljud och att det frälsande i tron låg i något helt annat än i det nakna försanthållandet. Man visste väl, att det djupaste och innersta i tron var hjärtats förtröstan på den levande Gud, som mötte själen med sin outgrundliga kärleks outtömliga rikedom. Men det bristfälliga och ödesdigra i den gammalortodoxa teologien låg däri, att man icke ägde någon klar inblick i det verkliga förhållandet mellan dessa trons båda sidor, som man kallade assensus och fiducia (försanthållande och förtröstan) eller rättare sagt mellan tron själv, såsom förtröstan och tillit till den levande Guden, och dess tankeinnehåll. Nu ställde man det som man kallade försanthållande före förtröstan och gav därigenom — även om teologien egentligen icke menade det alldeles så — människorna det intrycket, att bejakandet av den med gudomlig auktoritet framträdande läran vore ett villkor, som först måste uppfyllas, innan man kunde nå fram till den frälsande tro, som bestod i tillit till Gud. Och detta intryck förstärktes i hög grad av det sätt, på vilket man ville styrka riktigheten av den grundläggande tesen om Skriftens ofelbara gudomliga auktoritet. Man anförde en hel rad yttre argument, med vilka man ville bevisa, att Skriften verkligen vore i bokstavlig mening gudomligt inspirerad, t. ex. skriftböckernas ålder, de förekommande underverken, profetiornas uppfyllelse o. s. v. Av detta förfaringssätt kunde man ej få något annat intryck än det, att det först gällde att med rent förståndsmässiga

skäl, som måste godtagas av alla, demonstrera bibelns bokstavsinpiration. Var denna en gång fastslagen, hade man därmed också bevisat sin rätt att fordra allmänt erkännande av det på denna grund uppbyggda lärosystemet. Med ett sådant erkännande hade man då visserligen icke ännu nått fram till trons fulla rikedom, men en nödvändig betingelse för att nå detta mål hade blivit uppfylld. Och så syntes man då ha all anledning till att med största energi kräva uppfyllandet av denna betingelse, fordra »trons» obetingade lydnad under det på den bokstavsinspirerade Skriften uppbyggda lärosystemet.

Tankegången kan vid första påseende synas fast och sluten. Vid närmare granskning visar det sig emellertid, att svårigheter möta överallt. En grundval för det hela utgjorde föreställningen att Skriftens bokstavliga inspiration kunde ledas i bevis och att den så för envar kunde demonstreras såsom i allo gudomlig auktoritet. Men huru mycket än den gammalprotestantiska teologien sökte hopsamla alla skäl, som förnuftigtvis kunde bestyrka denna lära, var det den dock omöjligt att stanna blott vid yttre, rationella och historiska grunder. Den talade också om ett annat skäl, som den visserligen kunde samordna med de andra, men som dock var fullständigt artskilt från de andra — nämligen vad man kallade »den helige Andes vittnesbörd». Men om nu detta inre vittnesbörd skulle var ett nödvändigt villkor för att man skulle kunna bliva fullt förvissad om Skriftens ofelbara auktoritet, finnes det i själva verket icke längre någon möjlighet att hävda insikten om denna auktoritet såsom en för alla tillgänglig allmängiltig sanning. Då blir ju nämligen erkännandet av skriftauktoriteten beroende på personliga upplevelser och erfarenheter, som icke låta sig påtvingas någon på rent teoretisk väg. Och därmed faller ock grundvalen för att den på skriftutsagorna uppbyggda läran skulle kunna göra sig gällande med utvärtes auktoritet: skriftauktoriteten står icke längre fast på förhand såsom en given utgångspunkt, en självklar förutsättning, som man blott behöver hänvisa till för att bevisningen skall vara given. Skriftens bokstavsinspiration skulle vara hörnstenen. Men denna inspiration lät sig ej demonstreras på ett sådant sätt att den kunde bliva en allom tillgänglig, på förhand fastslående förutsättning.

Den inre svagheten i resonnemanget visar sig emellertid vidare däruti, att teorien om den bokstavsinspirerade bibeln icke lät sig konsekvent tillämpas, när det gällde uppbyggandet av lärosystemet. Skulle verkligen allt i bibeln vara i ordets egentliga mening bokstavligen av Gud inspirerat, så måste det ha till följd, att allt i Skriften skall äga samma absoluta gudomliga anseende och myndighet samt att det alltsammans skall vara lika användbart som byggnadsmaterial vid troslärans uppbyggande. Man måste odelat och utan restriktioner kunna stödja sig på vilket enskilt bibelställe som hälst. Den gudomliga ofelbarheten måste — enligt teorien — tänkas vara likformigt utbredd över det hela. Var verkligen allt ofelbart, så fanns det ingen anledning eller rättare sagt ingen möjlighet att ställa något visst bibelinnehåll över annat. Man måste äga icke bara rätt utan även skyldighet att t. ex. i samma grad stödja sig på de psalmer, vilka anropa Gud att hämnande föröda Israels nationella fiender, som på det johanneiska ordet om Gud såsom kärleken eller på den gudsbild, som vinner liv i Jesu ord och gärning. Man måste känna sig förbunden att lika högt uppskatta de gammaltestamentliga reningsstadgarna som bergspredikans etiska förkunnelse. Men

hur mycket än bokstavsinpirationsteorien förvillade blicken för bibelns olika höjdlägen och förledde till att söka hävda en jämlikhet, som icke svarade mot det verkliga förhållandet, så kunde man dock faktiskt aldrig fullfölja teorien fram till dylika konsekvenser. Det var — trots allt — en illusion, när gammalprotestantismen vid utgestaltandet av sin troslära menade sig utnyttja bibelstoffet i enlighet med bokstavsinspirationsteoriens principer. I själva verket tillmätte man alldeles icke samma dogmatiska värde åt hela bibelinnehållet. Man gjorde sin gallring — det kunde ej undvikas. Och den slagruta, efter vilken man företrädesvis gick fram, var den kristendomsuppfattning, som vunnit liv vid reformationen. Man var förvissad om att »den rena läran» blivit återupptäckt av Luther och det var denna rena lära, som man sökte och fann i Skriften. Visserligen var det långt ifrån alltid reformationens djupaste motiv man därvid fullföljde. Och visserligen bidrogo i sin mån just de gängse teorierna om Skriftens inspiration till att underlätta upptagandet av heterogent stoff i läroframställningen. Men fast står i alla fall att Skriften ingalunda i alla sina detaljer blev den lärobok i dogmatik, som den enligt den härskande teorien skulle vara. Hur mycket än teorien om den bokstavliga inspirationen hängde ett täckelse för ögonen, när Skriften lästes, så var det dock en inre omöjlighet att låta läroauktoriteten vara s. a. s. likformigt utbredd över hela bibelinnehållet; Skriftens egen beskaffenhet lade alltför starka hinder i vägen. Vad vi alltså kunna konstatera är följande: att icke ens den mest energiskt genomförda bokstavsinspirationsteori, som icke drar sig för att låta inspirationen gälla både den hebreiska interpunktionen och skiljetecknen, kan förvandla Skriften till en enhetlig lärobok i dogmatik. Försöket

strandar på sin egen orimlighet. Och denna orimlighet blev efterhanden blott ännu mera uppenbar, i samma mån som den historisk-kritiska forskningen lät Skriftens olika religiösa höjdlägen framträda i klart ljus.

Den grundval, på vilken man inom protestantismen ville uppbygga teorien om en med ofelbar auktoritet utrustad lära, vars antagande kunde och måste krävas av envar, visade sig alltså ingalunda vara så fast och orubblig som det närmast kunde synas, och som man sökte göra troligt. Men det var icke nog med att denna intellektualistiska grundåskådning, som betraktade trons föremål såsom en fastslagen läroframställning och tron själv såsom i första hand ett försanthållande av denna lära, vilade på en vacklande grund. Utan den stöter ock på en opposition, som aldrig tystnar och som aldrig erkänner den såsom rättmätig och svarande mot evangelisk kristendom. Vi ha icke här tillfälle att undersöka, på vilka vägar denna opposition historiskt framträtt. Det är oss nog att söka se och fixera, vilka dess bärande grundtankar äro. Man kan tala om huvudsakligen tvänne skäl av principiell art.

För det första må då sägas, att den intellektualistisklagiska uppfattning av förhållandet mellan tro och lära, som möter i den romerska katolicismen och som går igen i den s. k. gammalprotestantiska ortodoxien, strider mot sanningskravet, mot den evangeliska kristendomens obetingade personliga sanningskrav. Skulle vägen till kristendomen vara den, att vi först måste söka tvinga oss att hålla en viss given läroåskådning för sann på grund av den yttre auktoritet, med vilken den framträder, även om vi icke själva inse dess sanning, så skulle detta ovillkorligen vara något för det personliga sanningskravet högst vådligt. Vi skulle nödga oss till och anse oss för-

pliktade att böja oss för och godtaga sådana uppfattningar och formuleringar, om vilkas sanning vi ej kunnat bli på något sätt övertygade. Det från sanningskravets synpunkt sett vanskliga ligger uppenbarligen däri, att vi skulle nödgas acceptera läror, som påtvingas oss på grund av någon viss *yttre* auktoritet, fastän vi icke blivit övertygade om dessa lärors riktighet, kanske icke ens inse deras verkliga mening. I själva verket kunna vi endast då med full uppriktighet tala om att någon viss kristen lära äger sanning för oss, om det som denna »lära» vill uttrycka framträtt såsom en ofrånkomlig verklighet för oss, om vi alltså på den inre övertygelsens väg blivit bundna vid densamma, eller m. a. o. om dess eget inneboende innehåll betvingat oss.

Nu skulle man här kunna invända: ja, men andras t. ex. de store troshjältarnes erfarenhet måtte väl vara större än vår så högst begränsade erfarenhet. Låt vara att vi ej genast finna deras trosformler och lärouttryck motsvara vad vi på vår närvarande ståndpunkt kunna inse vara sanning, så må vi dock akta oss att därför förkasta deras ärevördiga läroformler — det kan komma den dag, då vi inse att det i deras ord låg en djupare sanning fördold än vad vi först kunde ana och tro. Det berättigade i ett sådant resonnemang ligger i öppen dag — det är icke »det subjektiva godtyckets» sak, som här förfäktas — men i själva verket är »invändningen» icke någon invändning mot det ovan sagda, försåvitt som man även här vill vädja till den inre överbevisningens väg. *En* sak är att vi ställa oss ödmjukt och avvaktande inför andra människors troserfarenhet och dennas uttryck — någonting helt annat däremot att anse det för någon slags kristen plikt att bekänna sig till läroformler *på grund av den yttre auktoritet* med vilken de uppträda — vare sig

man nu inser deras mening och sanning eller ej. Det strider ovilkorligen mot samvetets elementäraste krav, om man skulle intaga en sådan ställning till den kristna läran, om man inför låt vara de mest ärevördiga formler skulle säga eller tänka: här gäller det att säga ja, vare sig jag förstår något eller ej, vare sig jag kan finna någon mening och sanning eller icke, ty eljest avskär jag för mig alla möjligheter att bliva och vara en kristen. Därför att den intellektualistisk-lagiska uppfattningen av förhållandet mellan tro och lära driver till och mer eller mindre direkt uppmuntrar sådana bakvända tankegångar och föreställningar om kristendomen, måste den bekämpas och avvisas. Den innebär en farlig frestelse till försyndelse mot det som uppriktighet och ärlighet kräver av oss. Men en medveten evangelisk kristendom kan minst av allt vara med om något dylikt. Den kan icke ställa krav, som inleda i dylik frestelse, utan att försynda sig mot sitt eget innersta. Ty den reformatoriska kristendomen vet väl från sin födelsestund, att det icke är rådligt att företaga sig något emot samvetet.

Men ännu en principiell invändning måste riktas mot det uppfattningssätt vi här kallat det intellektualistiskt-lagiska. Vill man fatta trons föremål såsom en viss given fixerad löroframställning och tron själv såsom närmast ett försanthållande av denna, så medför detta, att man kommer att förlägga de svårigheter, inför vilka kristendomen ställer människorna, på orätt ställe. Det vill då synas, som om de svårigheter, vilka möta oss när vi vilja vandra trons väg, i första hand skulle vara av intellektuell art och bestå däri, att vi skulle nödgas tillägna oss tankar och föreställningar, som äro oss svårtillgängliga eller rentav otillgängliga. Det vill synas som om det värsta hindret vore taget, när man kommit över

dessa svårigheter och tilläventyrs kapitulerat inför det
obegripliga — tagit förnuftet tillfånga under »trons lyd-
nad». Dylika krav på förnuftets kapitulation inför det
obegripliga ha ofta velat hämta stöd från bibelord så-
dana som det, att det behagade Gud att, genom den dår-
skap Han lät predikas, frälsa dem som tro, eller ordet i
Rom. 11 att Guds domar äro outgrundliga och Hans vä-
outransakliga. Det som hör Gud och Hans rike till lig-
ger ovan allt vårt förnuft och därför ha vi — vill man
säga — intet annat att göra än att böja oss inför det
orimliga i trons lydnad. Men man missförstår i själva
verket alldeles vad saken gäller, om man vill taga dy-
liga bibelord till intäkt för ett krav på kapitulation inför
läroformuleringar, som synas oss orimliga och menings-
lösa. Den outgrundlighet och den överförnuftighet, om
vilken Paulus och med honom alla de djupaste andarne
inom kristenheten talat, är av en helt annan art — vi
skola återkomma därtill i annat sammanhang. Redan
här må det emellertid sägas, att det alldeles icke är fråga
om att böja sig inför något orimligt, därför att vi icke
förstå något av det Gud tillhörer. Utan det är i stället
fråga om att vi ställas inför något outtömligt och för
vårt förnuft outransakligt, just då det förunnats oss att
blicka in i Guds värld och just *därför* att vi sett och *för-
stått* något av det Gud och Hans rike tillhör. Det var
därför att Paulus förstått något av vad Kristi kors be-
tydde för Guds rikes sak, som han med tanke på detta
kors kunde säga, att Guds dårskap är visare än män-
niskor. Och det var just när han fått se ljus från ovan
falla över en fråga, som vållat honom alldeles särskilt
stora svårigheter, han uttalade sina ord om Guds
domars outgrundlighet och Hans vägars outransaklighet.

Det ödesdigra med hela denna tankegång, som för-

lägger kristendomens svårighet till detta, att vi skulle söka hålla vissa fixerade lärosatser för sanna, även om vi icke blivit personligen övertygade om deras sanning och klart insåge denna, är nu emellertid, att man på detta sätt drar bort uppmärksamheten från de verkliga och alldeles ofrånkomliga svårigheter, inför vilka kristendomen först och sist ställer oss människor. Det är visserligen sant, att kristendomen ock har sina intellektuella svårigheter, vilka framträda olika starkt under olika tider, men dessa beröras minst av allt av en sådan argumentering som den här omnämnda. Ty denna åstadkommer i själva verket ingenting annat än att placera konstlade, fiktiva svårigheter i stället för de verkliga svårigheterna. De svårigheter, om vilka kristendomens Herre och mästare talar, äro av helt annan art. Han talar om den trånga porten och den smala vägen samt, ännu mera tillspetsat, om att vinna livet genom att mista det. Den avgörande svårigheten ligger med andra ord däri, att det som skiljer oss från Gud måste brytas ned, att våra själar måste få en annan herre än det egocentriska jaget med dess växlande begärelser. Människosjälen måste frigöras genom att detta tyranni utbytes mot Guds herravälde. Där Guds Ande råder, där äro vi rätteligen fria. Och den avgörande svårigheten ligger just där — det får icke på något sätt fördunklas eller bortresonneras. Men det fördunklas, så snart man föranleder människor att tänka, att svårigheten närmast och egentligen skulle bestå däri att man böjde sig under vissa med gudomliga auktoritet utrustade lärosatser. Något sådant har förvisso Kristus aldrig sagt eller antytt. När det en gång i Johannesevangeliet heter, att den som vill göra Guds vilja skall förstå om läran, om förkunnelsen är av Gudi, så är detta något helt annat och snarast rent mot-

satt. Det är nämligen ett uttalande, som ligger i linje med vad Jesus eljest sagt om den trånga porten och den smala vägen. Ty att vilja göra Guds vilja leder direkt genom den trånga porten in på den smala vägen.

Det är alltså starka och tvingande skäl som göra, att vi omöjligen kunna stanna vid en intellektualistisk-lagisk uppfattning av förhållandet mellan tro och lära. En sådan åskådning kan icke heller framställa några grundade anspråk på att representera evangelisk kristendom, hur gärna den än vill tränga sig in på protestantiskt område och hur mäktig den understundom kan ha varit där. Den står nämligen icke i samklang med reformatorernas sätt att tänka och tala om tron. När Luther och de andra reformatorerna efter honom talade om den frälsande tron (fides salvifica) och med all kraft inskärpte, hur allt kom an på tron allena, förstod man sannerligen icke med tron ett försanthållande av någon större eller mindre mängd auktoritativt framträdande lärosatser. Hade detta verkligen varit reformatorernas uppfattning, så hade de romerske haft all rätt på sin sida, när de bekämpade den reformatoriska läran om rättfärdiggörelsen av tron allena och förmenade, att man så ville leda människorna på en lättvindig och otillbörlig genväg in i Guds rike samt att tankegången vore den vådligast tänkbara för hela det etiska livet. Men en tro, som bestod i ett naket försanthållande av lärosatser, var alldeles icke för reformatorerna den tro, som gav själen en fast grund och som hade makt att upprätta, förvandla och frälsa. En sådan »tro» avfärdar Luther ofta som en »kolartro» en »död» tro, en tro »som också demonerna hava». Den frälsande och levandegörande tron är av annat slag. Den består däri, att människosjälen gripes och betvingas av den levande Gud, som i Jesus Kristus möter oss med sin upprättande och frälsande kärlek. »Tron är en levande oförvägen tillförsikt till Guds nåd, så viss att man tusen gånger kunde dö därpå». I ett sådant ord framträder den starka religiösa koncentration, som ligger i det reformatoriska trosbegreppet. Den som tror — han har, säger Luther. Vad har han? Därom lämnas rikligen besked. Han har syndernas förlåtelse, liv och salighet, därför och därigenom att han äger ingenting mindre än Gud själv. Det som gives oss är — brukade det på reformationens tungomål heta — icke bara några vissa Guds gåvor, utan Gud själv. Det är detta som gör tron till en frälsande tro och som gör, att allt för Luther samlar sig just kring tron såsom det stora huvudordet: att människan genom det som kallas för »tro» gripes och betvingas av den levande Guden, så att hon sätter sin lit i liv och död icke till sig själv eller till Mammon eller till någonting i världen, utan till Honom allena, sådan Han möter henne med sin outgrundliga och outtömliga barmhärtighet. Det är denna tro som tränger sig fram i de reformatoriska psalmerna och som ger genljud över hela den uppväxande evangeliska kristenheten. Och den är någonting helt annat, någonting vida innerligare djupare och rikare än det romerska »att tänka med bifall» — den frälsande tron vinnes icke därigenom att man söker tvinga sig till lydnad under med auktoritativ myndighet framträdande lärosatser.

Det kan i själva verket så mycket mindre vara fråga om någonting dylikt som reformatorerna med all önskvärd tydlighet åter och åter inskärpa, att tron icke kan vinnas genom någon vår egen »förtjänst» utan i stället skänkes oss såsom en gåva från Gud allsmäktig. »Den rätta tron» — läsa vi t. ex. hos Luther — »låter sig icke göras med våra tankar, utan den är alltigenom ett Guds

verk i oss utan allt vårt tillgörande.» Reformatorernas lösensord om tron såsom ett Guds verk i själen har stundom missförståtts. Man har nämligen ibland tolkat detta som om det varit meningen, att vi människor, när det gällde trons uppkomst och bevarande, skulle förhålla oss rent passivt. Man har stundom kunnat få bevittna, att rädslan för att tala om människornas »medverkan» vid frälsningens vinnande, verkat ända därhän, att man rentav fruktat för att uppfordra människorna till energisk strävan för sina själars väl. Men sådan var icke reformatorernas mening. De hade bättre förstått sin Paulus och visste, att det gick för sig att uppmana till att »med fruktan och bävan arbeta på sin frälsning» och att i samma andedrag säga: »ty Gud är den som verkar i eder både vilja och gärning» (Fil. 2: 12 f.). De visste väl, att det för människan gäller att kämpa trons kamp, att det här om någonsin kräves själens vakenhet och högsta andliga spänstighet. Men denna »aktivitet» bestod enligt reformatorernas åskådning i receptivitet, i själens öppnande för och mottagande av den Gud som söker oss och vill betvinga oss och taga oss in i sin gemenskap. Och den var himmelsvitt skild från den slags aktivitet, som skulle bestå däri att man med all makt beflitade sig om att böja sig under och fasthålla en rad av auktoritativt föreskrivna lärosatser. Ja, ett sådant försanthållande är icke ens att betrakta såsom s. a. s. den första hälvten av tron, såsom ett begynnelsestadium och ett villkor för att sedan få del av tron i någon högre bemärkelse. Ty om ett sådant försanthållande än i överensstämmelse med det gamla medeltida språkbruket kunde bära trons namn, så är den dock i och för sig intet annat än en »död» tro och alltså värdelös, icke någon slags begynnelse till den levande och frälsande tron. En sådan tro

finnes icke till utan där själen gripits och betvingats av den levande Gud, som ger sig till känna genom sin »uppenbarelse» och som avslöjar sitt hjärtelag i honom, som är uppenbarelsens herre och konung, Jesus Kristus. Genom denna grundåskådning har reformationen i själva verket övervunnit det intellektualistiska, ensidigt läromässiga sättet att se på den kristna tron.

Men därmed hade icke någon fullt klar och genomförd utredning givits av förhållandet mellan tro och lära — och någon sådan gavs i själva verket icke heller av reformationen. Tvärtom äro de reformatoriska uttalanden i denna fråga ofta nog synnerligen oklara. En sak må här noga observeras: om tron enligt reformatorisk grundåskådning är ett själens gripande av den Guds kärlek, som överväldigar henne och som möter oss framför allt i Jesus Kristus såsom uppenbarelsens herre, så är det därmed tydligt att denna tro icke är vilken obestämd gudstro som hälst. Det är tvärtom uppenbart, att den har en viss bestämdhet, ett visst givet innehåll. Man utsäger något för tron grundväsentligt, om man säger, att tron i evangelisk mening är förtröstan, själens tillit till Gud allena. Men denna förtröstan har då en alldeles bestämd karaktär och kvalitet, som just gör den till kristen. Om icke detta noga beaktas — och det har icke alltid skett — kommer man till en alldeles felaktig uppfattning av vad tro såsom förtröstan i evangelisk mening innebär. Man kommer att tömma tron på innehåll på ett sätt, som alldeles icke svarar mot reformatorernas tankegång. Och man kommer icke heller till någon verkligt klargörande och befriande insikt om förhållandet mellan tro och lära.

Nu ha — såsom redan antytt — reformatorerna själva icke på samma sätt som vi haft känning av detta problem eller direkt och medvetet arbetat med detsam-

ma. Och vi må givetvis akta oss för att döma deras uttalanden från en frågeställning, som icke var deras. Att den kristna tron hade ett visst givet alldeles bestämt innehåll var för våra reformatorer en självklar sak. Och denna trons innehållssida kunde de ofta beteckna med termen försanthållande. En senare tid har stundom velat uppställa det alternativet om tron är förtröstan eller försanthållande. En sådan frågeställning — som f. ö. icke heller är särdeles klargörande — visste ej reformationen av. För den var det tvärtom uppenbart, att den frälsande och livgivande tro, om vilken den talade, också inneslöt ett försanthållande — för Luther först och främst i betydelsen av en förvissning om sannfärdigheten av Guds löftes- och nådesord i Skriften. När man nu emellertid icke närmare reflekterade på förhållandet mellan den frälsande tron och dess innehåll, mellan förtröstan och försanthållande, så blev följden helt förklarligt den, att åtskilliga av de reformatoriska uttalandena — om de isolerades — kunde få en stark intellektualistisk färg och därför lätteligen kunde tolkas såsom ett återfall eller ett kvarstannande i den uppfattningen, att tron närmast och i första hand vore att betrakta såsom ett naket försanthållande av vad den yttre fasta auktoriteten föreskriver.

Teologien har därför från reformationen fått i arv den synnerligen viktiga uppgiften att utreda och klarlägga, vilken uppfattning av förhållandet mellan tro och lära, som verkligen överensstämmer och sammanhänger med den evangeliska kristendomens syn på den frälsande tron. Ty denna Luthers grundläggande syn på den kristna tron har den evangeliskt kristna tanken icke kunnat släppa. Den har tvärtom verifierats såsom född fram av kristendomens egen anda och uttryck för

dess innersta väsen. Men just därför att så är, är det så mycket nödvändigare att komma fram till en klar teoretisk uppfattning av förhållandet mellan tro och lära. Teologiens arbete i denna sak har icke heller varit förgäves. Huru meningarna än alltfort bryta sig härom, kan man dock på goda grunder tala om en växande klarhet. Och vår närmaste uppgift blir nu alltså den att stanna inför frågan om förhållandet mellan tro och lära och att söka se, såväl huru dessa båda skiljas åt som huru de hänga tillsammans med varandra.

Kap. 3.

Tro och lära.

Tro och lära sammanfalla icke. De äro icke identiska begrepp. De kunna och måste noga skiljas åt. Men på samma gång är det ock nödvändigt att se, huru de hänga ihop med varandra. Är det verkligen sant, att — såsom nytt antyddes — teologiens arbete med denna fråga har varit klargörande och avsatt fasta resultat? Man kunde i varje fall snarast frestas att betvivla detta, när man åter och åter nödgas bevittna, huru förvirrade diskussionerna om tro och lära, om vad kristendomen är och innehåller, kunna bliva. Ingenting är vanligare än den mest oklara sammanblandning av de båda här omtalade faktorerna. Ingenting är vanligare än att man resonnerar och argumenterar, som om kristendomen närmast vore detsamma som en viss lära. Och frågan om kristendomen tyckes då blott bliva en fråga om hur mycket som skall höra med till denna »lära», huru pass utförlig den skall vara, eller hur mycket man tilläventyrs

bör reducera av överflödiga eller missvisande lärosatser. Förutsättningen för detta kvantitativa resonnemang, som adderar och subtraherar lärosatser, är uppenbarligen att kristendomen är en lära, som av människorna antages eller förkastas.

Så är det t. ex. icke sällsynt, att man i samtidens ivriga diskussioner om vad kristendom rätteligen är möter en frågeställning, som vill tvinga oss att välja mellan följande alternativ: kristendomen är antingen en lära av Jesus eller en lära om Jesus. Den är antingen Jesu egen lära, hans förkunnelse, åtminstone det viktigaste i denna, eller också är den den lärobildning om Jesus Kristus, som påbörjades under apostlarnas dagar och sedan ytterligare utformades, ombildades och tillökades under kristenhetens långa historia och som avsatt sig i kyrkomötebeslut och bekännelseskrifter från äldre och nyare tid. En fraktion ser kristendomens räddning i en så stark reduktion av gamla läroformuleringar som möjligt. Alla dessa många tillbyggnader och påbyggnader ha endast tjänat till att fördunkla kristendomens ursprungliga enkla och lätt tillgängliga lära. De stå blott skymmande i vägen för nutidens människor. Därför är det hög tid — om eljest kristendomen skall kunna leva ibland oss — att vi lämna allt detta och återgå till kristendomens första enkla läroförkunnelse — den som gavs av kristendomens herre och mästare själv och som framför allt består i läran om Gud som vår Fader och människorna som våra bröder. Motparten ser nu i sådana reduktionsplaner en stor fara för kristendomen, begynnelsen till dess upplösning och undergång. Man tar bort det ena efter det andra av vad som gör kristendomen till kristendom. Den ena bestämmelsen efter den andra göres om intet. Man säger att det blott är skalen som plockas

bort, men i själva verket går det som när man plockar bort skalen från ett kålhuvud — till sist blir det ingenting kvar. Det gäller därför att stå emot reduktionstendenserna och att i varje fall göra halt i tid och icke utelämna något som är väsentligt och oförytterligt för den kristna tron. Man måste klart och bestämt veta, var gränsen går och sedan till det yttersta försvara denna gräns. Frågan kommer lätt att glida över till att bliva: vilket är det minimum av kristen lära som erfordras — de oundgängliga lärosatser, vilka äro så beskaffade att den som ställer sig utanför dem eller drar någon av dem i tvivelsmål i och med detsamma ställer sig utanför kristendomen? Vilket är det minimum av »tro» som fordras?

Dessa båda motsatta riktningar kunna stå och stå i själva verket också skarpt fientliga mot varandra. Men huru häftiga motsättningarna kunna vara, så finnes det dock uppenbarligen en viss frändskap mellan deras sätt att resonnera: båda anlägga en intellektualistisk och därför kvantitativ synpunkt på kristendomen — de se den närmast såsom en viss bestämd lära. Och frågan om tron blir därför i första hand en fråga om huru *mycket* vi skola tro för att vara kristna.

Men om hela denna frågeställning måste vi säga, att den på ett oklart och förvirrande sätt sammanblandar kristendom och teologi, tro och lära samt att den därför leder in i olösliga svårigheter. Striden måste, så länge den utkämpas på denna grundval, bliva både ändlös och meningslös. De frågor, som ligga bakom meningsbrytningarna, kunna icke lösas vare sig genom addition eller subtraktion av lärosatser. I själva verket är stridsställningen här densamma som en gång i tiden mellan den s. k. ortodoxien och rationalismen. Den senare åsyftade en reduktion av den kristna läran i stil med den ovan

skisserade tankegången — den förra åter höll emot av alla krafter, försvarande så gott det gick position för position. Ingendera av de båda stridande lyckades besegra den andre. Striden var tröstlös. Man kunde icke ens, förr än hela frågeställningen fördjupats och omlagts, se vad striden egentligen gällde och i vilken riktning frågorna kunde lösas. Schleiermacher var den som mer än någon annan hjälpte till att övervinna ortodoxiens och rationalismens gamla frågeställning. För honom stod det nämligen klart, att kristendomen icke närmast och i första hand vore en »lära». Livet, troslivet självt, är det primära, läran, de tankeuttryck som detta trosliv skapar åt sig, är det sekundära. Vi skola icke här gå närmare in på huru Schleiermacher utför denna tes — ett utförande som delvis är ganska disputabelt. Men själva tesen måste vi nogsamt beakta, då den verkligen är född fram av den evangeliska kristendomens egen ande. Och även den bevisföring som Schleiermacher lägger till grund för sin sats är väl värd att observeras — den är slående nog. Om kristendomen i första hand skulle vara en lära — säger Schleiermacher — så skulle ovilkorligen måttstocken för bedömandet av en människas kristlighet ligga i hennes ställning till läran. Ju klarare inblick hon hade i »läran», ju större teologisk kunskap hon ägde, desto bättre kristen skulle hon också vara. Men detta strider uppenbarligen mot det verkliga förhållandet. Den intellektuella insikten kan omöjligen användas som måttstock på människors kristlighet. Det är icke sagt att den som teoretiskt har hunnit längst verkligen är den frommaste kristne. Livet kan gå före läran liksom också läran, den teoretiska insikten kan s. a. s. löpa före livet. Det kan finnas människor, vilka stå synnerligen högt som kristna personlig-

heter, men vilka dock i mångt och mycket hava en bristfällig inblick i det kristna trosinnehållet. Och det kan å andra sidan finnas sådana som med stor teoretisk skärpa trängt in i den kristna tankevärlden, men som dock såsom kristna personligheter stå tillbaka för andra som äga vida mindre teoretisk inblick. Detta faktum måste vi räkna med. Och därav följer ovillkorligen, att kristendom och lära ej sammanfalla samt att de icke heller löpa parallellt, så att större kristen fromhet i och med detsamma skulle medföra ökad insikt och tvärtom.

Skola vi giva ett svar på frågan om vad kristendom är, så kunna vi alltså omöjligen säga, att kristendomen är en så eller så beskaffad lära eller att den är försanthållandet av denna lära. Vi måste avvisa hela den frågeställning, som frågar om kristendomen är en lära om Jesus eller en lära av Jesus, av den grund att denna frågeställning icke tränger tillräckligt djupt i och icke rätt förstår vad saken gäller. Kristendomen är nämligen djupast sett och i första hand ett religiöst livsförhållande, ett gudsförhållande, ett själens samliv med Gud. Kristendomen är ett livsförhållande, för vilket Gud är en levande realitet, där det som skymmer Honom och skiljer oss från Honom viker, och själen lever av Hans gemenskap. Närmare bestämt är kristendomen då ett av Kristus och hans ande präglat gudsförhållande, ett liv där denna Guds och Jesu Kristi ande är verksam och mäktig, omskapande och förvandlande, upprättande och förnyande, givande själen frid och tröst och hopp, nytt liv med kraft att göra en tjänaregärning i det rike, vilkets konung Gud är. Den grundval, på vilken detta liv bygger, den kraft av vilken det har sin styrka, är icke en lära med en rad, flera eller färre, fixerade läropunkter, utan grunden och kraften är det av Gud fyllda andeliv, som går fram i vårt

släkte, det andeliv som har sin herre och mästare i Kristus. Att »tro» är då icke att uttala sin anslutning till en samling läroformuleringar, utan det är att gripas och överväldigas av detta andeliv, av denna Andes makt och därmed av ingenting annat och ingenting mindre än av Gud själv.

Det är nödvändigt att vi så grundligt som möjligt frigöras från det intellektualistiska betraktelsesättets tvångsföreställningar och tvångsherravälde. Våra själar frigöras icke genom läror och meningar, utan genom ande och kraft. Allraminst må vi tro att kristendomen frigöres till större andekraft och rikare verkningsmöjligheter ibland oss genom blott och bart en förenkling av dess läroinnehåll. Det gäller först och främst att intellektualismen övervinnes och att blicken öppnas för att kristendomen till sitt innersta väsen är en levande andekraft. Blott därigenom är det möjligt att vinna en utsiktspunkt, som medger en på samma gång fri och förståelsefull hållning till lärofrågorna och deras betydelse. Och blott därigenom är det överhuvud möjligt att få sikte på vad det nya i kristendomen är.

Det nya i kristendomen ligger nämligen icke däri att den skulle lägga en del nya lärosatser om Gud till dem som förut funnos, ej heller däri att den på en eller annan punkt skulle rektifiera dessa gammaltestamentliga föreställningar om Gud. Jesus anknyter till den gudskännedom, som Israel hade. Han träder in i sammanhanget från lagen och profeterna. Han vill icke förkunna någon annan Gud. Hans Gud är ock den ende Guden, all världens Gud. Det är den Gud som står i en obruten motsats till allt vad ont och synd heter. Det är den barmhärtige och förlåtande Gud, som dock även profeterna förkunnat. Även det av Jesus begagnade uttrycket om

Gud — Fader — är icke något alldeles nytt och förut okänt. Vad han vill är i varje fall icke närmast att giva ett nytt gudsbegrepp. Utan det är att bringa Gud människorna närmare inpå livet, att slå ned de krafter i människolivet, som stå Gud emot och skymma Honom och skilja oss ifrån Honom samt att så upprätta Guds rike. I denna linje ligger det nya i kristendomen. Det nya är därför närmast en ny genomgripande gärning av Gud och därmed en ny, allt förvandlande erfarenhet av Honom. Samma sak kan ock uttryckas så, att det nya ligger i beskaffenheten av Jesu person. Hans gestalt är den nya skapelse, om vilken Paulus talar (2 Kor. 5: 17). Samma sak — ty den nya åskådningen av Gud och den nya erfarenheten av Hans närhet uppkommer därav att Guds härlighet, enligt lärjungarnes vittnesbörd, skådats i Jesu Kristi anlete. (Joh. 1: 14 och 2 Kor. 4: 6). Ännu ett annat uttryck för denna samma grundåskådning är detta: det nya ligger i den nya kraft, som kommit med Jesus Kristus, med den andemakt, den andens fullhet, som verkar i honom och i all hans gärning — den andemakt som ger honom möjlighet att giva syndernas förlåtelse från Gud allsmäktig. Det nya är alltså från denna synpunkt sett den nya egenartade gudskraften, som lever i honom och utgår från honom. Så predikas Kristus såsom »Guds kraft» (1 Kor. 1: 23) och så är evangelium en »Guds kraft till frälsning för var och en som tror» (Rom. 1: 16). Kristendomen blir till och vinner liv i människohjärtan, när själarna gripas och betvingas av denna andemakt och igenkänna den såsom Guds egen Ande. Så upprättas Guds herravälde — alla de som drivas av Guds ande äro Guds barn (Rom. 8: 14). Och så uppstår vissheten om att intet skall skilja oss från Guds kärlek, som är i Kristus Jesus, vår Herre

(Rom. 8: 39). — Tilläggas må blott att den här framställda synpunkten på det nya i kristendomen icke betyder ett undanskjutande av Jesu förkunnelse och dess betydelse, utan istället att denna förkunnelse inställes under ett riktigt perspektiv, så att dess art och syfte klart och tydligt framträder. Denna förkunnelse har icke karaktären av en utredande läroframställning, utan av ett budskap, som syftar till att låta människorna förnimma Guds närhet och att föra dem in under Hans herravälde.

Så vilja vi alltså fatta kristendomen såsom ett av Kristus, av hans ande präglat och bestämt gudsförhållande. Tro betyder då att vi betvingas av denna andemakt och upptagas i detta gudsförhållande, i denna gudsgemenskap. Vi ha nu att se vilka konsekvenser, som följa härav för det problem med vilket vi närmast syssla: frågan om förhållandet mellan tro och lära. Vi skola då se, att denna vår uppfattning av vad kristendom är ger oss dels en enhetlig och enkel syn på tron och dess föremål och dels en klargörande inblick i »lärans» uppkomst och ställning.

Vår huvudtes blir följande: *Tron har endast och allenast ett föremål, nämligen Gud själv.* Trons föremål är Gud, sådan Han ger sig till känna för oss, möter oss och handlar med oss eller med andra ord sådan Han uppenbarar sig för oss. Det vi kalla *»läran» är däremot icke föremål för tro utan uttryck av tro,* vårt försök att i ord uttala vari trons betydelse och innehåll ligger.

Först må vi stanna inför det att Gud är trons enda föremål. Detta ligger i själva verket inneslutet i vår bestämmelse av vad kristendom är. Vi fattade kristendom såsom ett av Kristus, av hans ande präglat och bestämt gudsförhållande. Ordet gudsförhållande är här själva huvudordet. Däri ligger att allt i kristendomen syftar

till Gud och sammanhålles av Gud, eller med andra ord att tron riktar sig till Gud allena och har Honom allena till sitt föremål.

När man ser saken intellektualistiskt och gör läran till trons föremål, ter sig icke saken på detta sätt. Då får tron en hel rad olika föremål, olika läropunkter om Gud och Kristus och den Helige Ande. Detta sidoordnande av en serie trosföremål bredvid varandra har till följd en oorganisk och mekanisk uppfattning av tron, som splittrar densamma och förstör dess enhetliga och enkla prägel. Ofta nog vill man från en dylik utgångspunkt betrakta tron på Gud såsom snarast ett förstadium, från vilket man sedan vandrar vägen framåt till högre grader av tro. Tron på Gud är visserligen det grundläggande, men den kristna tron har ock andra föremål, som föra längre fram och djupare in. Tron på Gud delar kristendomen med andra religioner, judendomen och muhammedanismen, och detta visar bäst att denna gudstro inom kristendomen endast är en förberedelse — inom det egentligt kristligas område kommer man först, när man till detta trosföremål kan lägga andra såsom försoningen, syndernas förlåtelse, treenighetens mysterium m. m. Denna föreställning om gudstron såsom ett slags förstadium har bland annat till förutsättning, att man på rent rationell väg skulle kunna leta sig fram till Guds verklighet, att man skulle kunna framlägga logiskt bindande bevis för denna verklighet. Det är bekant att man i äldre dagar tillmätte sådana gudsbevis en stor betydelse och att man icke satte deras beviskraft i tvivel. Kunde man verkligen på tankens väg med logisk nödvändighet uppvisa Guds existens, så var det naturligt nog att man skulle vilja se tron på Gud såsom den lättillgängligaste sidan av »den kristna tron». Gudstanken fattades

på detta sätt såsom allmänmänsklig egendom, såsom något självklart och ofrånkomligt, medan däremot andra kristna trosföreställningar betraktades såsom mysterier, vilka avslöjats genom Guds särskilda uppenbarelse. Inom den gammalprotestantiska teologien framträdde denna tankegång i den formen, att läran om Gud, hans försyn m. m. räknades till vad man kallade »de blandade artiklarna», d. v. s. till de trosartiklar, som kunde härledas dels från förnuftet och dels från uppenbarelsen, under det att däremot de trosartiklar, som rörde Kristus, Anden och frälsningen, hänfördes till »de rena artiklarna», d. v. s. de som uteslutande vilade på »den särskilda uppenbarelsen». Men om man alltså på detta sätt kunde föranledas att betrakta tron på Gud såsom ett slags förstadium till den djupare kristna tron, så har uppenbarligen för oss hela den grundval, på vilken detta resonnemang vilade, undergrävts och raserats. Vi kunna icke längre tala om att vi på tankens väg skulle kunna bevisa Guds verklighet. Vi kunna t. ex. icke — såsom man i äldre tider menade sig kunna göra — ifrån världens förträfflighet och ändamålsenlighet sluta oss tillbaka till att den skulle ledas av en vis och kärleksfull styresman. Ty denna världens omnämnda »ändamålsenlighet och förträfflighet» står minst av allt fram för oss såsom något fast och ofrånkomligt. Det finnes överflödande mycket som vittnar däremot — såsom icke minst vår egen tid nogsamt sett. Det är för oss minst av allt självklart, att makten över all makt skulle vara en kärleksfull vilja, som leder allt efter sin viljas rådslag. Om en sådan förvissning kan bli levande hos oss, så måste den vila på andra grunder än den logiska slutledningens — det måste vara en förvissning som står fast *trots* allt det som i tillvaron synes oss meningslöst och förvirrat.

Men om vi avvisa denna föreställning, att tron på Gud skulle vara ett slags förstadium och att vi därtill i kristendomen skulle tala om tro på en rad andra föremål vid sidan om Gud, så är det icke bara därför att den grund, på vilken detta resonnemang byggde, blivit vacklande för oss. Utan det sker även och framför allt av rent religiösa skäl. När det är fråga om den kristna trons föremål gäller i själva verket bibelordet: Gud är A och O, begynnelsen och änden. Gud är både det första och det sista — Han är det hela. Att tro på Gud betyder intet förstadium. Längre fram än till Gud kan ingen komma — vi kunna icke s. a. s. passera Gud och gå vidare. Trons rikedom och fullhet består i stället däri att vi föras allt närmare Gud, se allt mera av Hans härlighet och regeras allt fastare av Hans regemente. Det är blott utifrån en missvisande intellektualistisk frågeställning som man kan hitta på att använda sig av additionssynpunkten och tala om den kristna tron såsom riktande sig på en serie olika föremål, av vilka Gud vore ett vid sidan av de andra. Detta är ett utvärtes och mekaniskt sätt att se på saken, som alldeles icke ger oss någon klar föreställning om trons levande väsen, om dess enkelhet och odelbarhet samt om dess fullhet och rikedom. Mot allt sådant vilja vi fasthålla, att vår kristna tron alltigenom är gudstro, tro på den levande Guden. Denna vår kristna gudstro kan vara svag och matt eller fast och stark, men vare sig den liknar den rykande veken eller det klart skinande ljuset, så stammar den från Gud och riktar sig till Honom. Vår tro blir ej djupare och rikare därigenom att den skulle få andra föremål än Gud att rikta sig hän emot och fyllas av, utan blott därigenom att vårt öga får skåda mera och mera av Guds rikedom och höghet och härlighet. Vår tro har med andra ord strängt

taget endast ett föremål: Gud allena. Den kan icke klyva sig, uppdelas mellan Honom och någonting annat, någonting vid sidan av Honom. Ingenting kan överhuvud sidoordnas med Honom. Det skulle i själva verket blott betyda att vi icke helt och obetingat förlitade oss på Honom, att det icke vore oss nog att gripas och betvingas av Honom. Men — »vi skola sätta all tro och lit till Honom», ingenting mindre än detta.

Därför måste det vara så, att allt vad vi inom kristenheten säga oss »tro på» är olika sidor av Guds på oss riktade verksamhet eller — med trons språk — av Hans uppenbarelse. Endast på detta sätt kunna vi tala om »trons artiklar» utan att splittra tron, tala därom så att det blir klart, att det icke är fråga om en rad sidoordnade ting, som skulle vara trosföremål. Ingenting kan få plats inom trons sfär, kan få räknas såsom trosföremål, med mindre detta — från någon synpunkt sett — ger uttryck åt Guds framträdande för oss och ställer oss inför Gud själv. Om vi t. ex. med den tredje artikelns ord bekänna oss tro på Den Helige Ande, så kan detta icke betyda, att vår tro härigenom fått ett nytt föremål vid sidan av Gud. Utan det betyder att en viss sida av Guds väsen — sådan Han träder fram för oss — ger sig till känna såsom levandegörande helig ande. På samma sätt betyder icke vår tro på »en helig allmännelig kyrka, de heligas samfund», att något nytt föremål nu införes, som skulle konkurrera med vår tro på Gud. Det betyder icke att vi skulle »tro på» vare sig institutioner och anstalter eller någon samling av »heliga» människor, utan det betyder helt enkelt att vi tro på den Gud, som av alla folk och tungomål kallar och församlar genom evangelium. Så fattad är vår tro på kyrkans tillvaro och bestånd en sida av vår tro på den levande Guden, sådan Han ger sig till-

känna för oss och handlar med oss. Vi tro på »syndernas förlåtelse» — icke heller detta betyder något vid sidan av vår tro på Gud, utan ger från en sida sett uttryck åt djupet och kraften i vår gudstro. Ty det här är icke fråga om att tro på en lärosats eller att tro på en stämningsväxling i människohjärtat, en övergång från disharmoni till harmoni, utan det är fråga om vår erfarenhet av och vår tillit till den Guds outgrundliga barmhärtighet, som är så stark, att den övervinner det som skiljer oss från Honom och binder oss samman med Honom i förtroendets och barnaskapets band. Också vår tro på »de dödas uppståndelse och ett evigt liv» uttrycker en sida av vår gudstro: tro vi på den *levande* Guden, så är ock livet i Hans gemenskap ett evigt liv, som trotsar allt vad död och förgängelse heter. Det är alltså icke fråga om att rada upp en del trosföremål, som skulle läggas till vår tro på Gud, utan det som vi här säga oss »tro på» ger blott från olika sidor uttryck åt den rikedom och den fullhet, som ligger innesluten i vår kristna gudstro.

Denna synpunkt ger oss också den rätta perspektivet på den andra artikeln, på vår Kristustro. Icke heller här är det fråga om att vår tro skulle få ett nytt föremål vid sidan av Gud och att den därigenom skulle klyvas och fördela sig dels på Gud och dels på Kristus. Utan vi tro på Kristus såsom den där »låter oss se Fadern» och förnimma Hans närhet. Eller m. a. o.: vi tro på den Gud, vilken i Kristus avslöjar sitt hjärtelag mot oss människor, på den Gud som dömmer, icke för att fördöma, utan för att leda oss in i sin kärleks outgrundliga och outtömliga djup. Det är alltså icke tal om att vi skulle s. a. s. passera Gud, när vi komma till Kristus, utan det är i stället så, att vi inför honom föras djupare i vad vår

gudstro innebär och få skåda Faderns anlete så som det överhuvud är möjligt att se och fatta Honom under jordelivets villkor. Just därigenom att vår gudstro präglas och bestämmes av Kristus och hans ande, upplåtes för oss det rika och djupa innehållet i vår kristna tro på Gud Fader allsmäktig. Från denna utgångspunkt faller ljus över den ofta debatterade frågan om den kristna tron skall vara teocentrisk eller kristocentrisk, d. v. s. om den skall hava sin mittpunkt i Gud eller i Kristus. För oss blir det ingen spänning eller motsats mellan dessa båda synpunkter, såsom det i själva verket måste bli, när man icke ser tron på ett enhetligt sätt utan delar upp den på olika föremål. Låter man Kristustron bliva något vid sidan av gudstron, så måste med nödvändighet varje kristocentriskt betraktelsesätt bliva missvisande samt leda till att något tages ifrån Gud och att Han skymmes undan, såsom ock ofta skett. Men icke så här. Är Kristustrons innebörd den att Kristus låter oss se Fadren och förnimma Hans närhet, så är det givet, att vår tro har en s. k. kristocentrisk karaktär, men det är ock givet, att denna kristocentricitet står i teocentricitetens tjänst och verkar i dess intresse. Den krisna tron är alltigenom gudstro, men denna tro präglas och bestämmes på ett avgörande sätt av Jesus Kristus och hans ande.

Vi ha nu i det närmast föregående sökt uppvisa, hurusom det kristna trosbegreppet har en enhetlig och enkel karaktär. Och vi ha gjort detta genom att framhålla, att tron icke splittrar sig på en rad olika föremål utan djupast och innerst har endast ett föremål, nämligen Gud allena. Denna syn på vad tro är står i närmaste överensstämmelse därmed att vi fattat kristendomen såsom ett av Kristus och hans ande präglat och bestämt gudsförhållande. Det blir nu vår uppgift att närmare söka klarlägga och fixera »lärans» förhållande till denna tro. Den är — har det i det föregående sagts — icke föremål för tro utan uttryck av tro.

Tron är en levande kraft, som ovilkorligen med en inre nödvändighet skaffar sig uttryck och skapar sig former på olika sätt och inom olika livsområden. Tron är — brukade reformatorerna säga — förtröstan, en fast och viss förtröstan på den levande Guden. Och detta ord, förtröstan, har sedan alltid intagit en central plats inom evangelisk kristendom. Med rätta — ty det återger en grundväsentlig sida i trons väsen, utsäger något av det som är för tron som mest karaktäristiskt. Dock ger det oss knappast det hela — det återspeglar knappast tron i hela dess fullhet och rikedom och kraft. Luther, som talat djupare ord om tron än någon annan i kristenheten, har ock fylligare bestämningar av trons väsen, t. ex. denna: »tron är ett gudomligt verk i oss, som förvandlar oss och föder oss på nytt av Gud och dödar den gamle Adam, gör oss till helt andra människor i hjärta, mod, sinne och alla krafter och bringar den helige Ande med sig. O, tron är ett levande, skapande, verksamt, mäktigt ting, så att det är omöjligt att den icke utan återvändo skulle verka det goda». I överensstämmelse med sådana synpunkter på tron ha vi i det föregående skildrat tron såsom innebärande att vi gripas och betvingas av Guds andemakt, sådan som denna på olika vägar och främst i Jesus Kristus möter oss. Vi betvingas av denna andemakt, d. v. s. vi föras fram till livsgemenskap, till liv med Gud. Vårt liv blir förankrat i Guds och vinner ett fäste ovan allt det förgängliga. Vår själs innersta kommer i kontakt med det gudomliga livet; Guds ande och kraft eller med andra ord Han själv lever och rege-

rar i våra hjärtan, förvandlande, omskapande, förnyande och upprättande. Därigenom är tron en levande kraft i vårt inre, som icke kan vara overksam utan som ovillkorligen, med en inre nödvändighet måste söka sig utlopp på de olika livsområdena. Och detta har den kristna tron också alltid gjort, alltsedan den vann liv ibland oss. När Luther i det anförda citatets slutord säger, att det är omöjligt att tron icke utan återvändo skulle göra det gott är, tänker han närmast på, hurusom tron betyder en oförliknelig sedlig kraft och yttrar sig i etiskt goda handlingar. Han skulle med samma rätt kunna ha hänvisat till trons verkningar på de båda andra stora livsområdena, det estetiska och det intellektuella, på trons gärningar inom fantasiens och tankens värld. Vi skola här icke närmare tala om vad tron uträttat inom de etiska och estetiska livsomårdena, om hur tron förmält sig med det skarpaste och mest inträngande etiska krav och satt in en i själva verket oövervinnelig etisk kraft i världen, eller om de mäktiga skapelser, som på konstens område i ton och färg och sten bära vittnesbörd om trons kraft. Utan vi ha här närmast att göra med trons gärningar på det intellektuella området, med trons bemödanden att i ord utsäga vad den är och varpå den vilar, vilken den gudomliga kraft är, som ger liv och innehåll. Det är nämligen så den kristna lärobildningen uppstår.

När det gäller dessa trons bemödanden att uttrycka sig i tankar och ord, kunna vi skilja mellan tre olika skikt. Det första och s. a. s. djupast liggande utgöres av troserfarenhetens spontana och omedelbara självvittnesbörd. Därav hjärtat är fullt därav talar munnen. Dessa trons närmaste och omedelbaraste uttryck ha bekännelsens och vittnesbördets karaktär. Det därefter följande skiktet har reflexionens karaktär. Trons förutsättningar

dess väsen och innehåll göras till föremål för tankens ingående granskning. Man söker att så exakt som möjligt kartlägga den nya värld, som i och genom tron trätt fram såsom en ofrånkomlig verklighet. Troskunskapen uppstår — den kristna »läran» blir till. Tanken sparar ingen möda för att här vinna den eftersträvade klarheten — den arbetar med alla tillgängliga medel, tar i sin tjänst alla samtida tillgängliga föreställningar, som på ett eller annat sätt kunna vara ägnade att hjälpa till vid det nämnda kartläggningsarbetet. Slutligen kan man tala om ännu ett tredje skikt. Kristendomen är i första hand en livserfarenhet. Och den kristna tankens, teologiens arbete riktar sig därför i första hand på att klarlägga den i kristendomen givna troserfarenheten. Men i denna troserfarenhet ligga ock inneslutna frön till en omfattande världs- och livsåskådning. Det blir därför ännu en uppgift för den kristna tanken att närmare utarbeta och klarlägga denna kristendomens världsåskådningsram samt att ställa densamma i förhållande till på annan grundval uppvuxna världs- och livsåskådningar. Representerar det andra skiktet den kristna tankens inåtgående verksamhet, så representerar det tredje den utåtriktade verksamheten, avseende att belysa kristendomens ställning i de olika världsåskådningarnas inbördes tävlan.

Låt vara att det i de enskilda fallen icke alltid är möjligt att skilja dessa olika former för trons uttryck från varandra, att de tvärtom mången gång löpa i varandra, så är det dock uppenbart, att vi här ha att göra med tre olika typer som vi möta i kristenhetens historia alltifrån dess första början. Vi finna dem redan i vårt Nya testamente sida vid sida om varandra. Det förstnämnda slaget av trosuttryck ligga tydligen tron själv

allra närmast. De äro mest höjda över det tidsfärjade, ha den starkaste förmågan att gripa omedelbart och lysa med klarast glans genom seklerna. Det är givet, att det direkt teologiska arbetet, som använder sig av samtidens bildnings- och föreställningsvärld för att så ingående som möjligt belysa trons livsområden, skall få en starkare tidshistorisk färgläggning — alldeles särskilt gäller detta om det arbete som sysslar med vad vi kallat kristendomens världsåskådningssida. De tre olika formerna för trons uttryck förhålla sig till varandra — skulle vi kunna säga — såsom tre koncentriska cirklar. Innerst liggande och mest oberörda av tidens förvandlingar äro trons omedelbara spontana uttryck, närmast därefter kommer vad vi kunna kalla den egentliga troskunskapen, tankens bemödande att analysera och klarlägga trons förutsättningar och dess föremål. Längst ut belägna och känsligast för intryck utifrån äro de uttryck, som referera sig till det som här benämts trons världsåskådningssida.

När Paulus t. ex. talar om det nya av Kristi ande präglade och bestämda troslivet och säger: intet skall kunna skilja oss från Guds kärlek, som är i Kristus Jesus vår herre, så är detta ett ord, som med sin omedelbara friskhet betygar sig för trons människor i alla tider. Däremot behöva andra partier i hans brev av mera reflekterande och utredande art — såsom t. ex. framställningen om rättfärdiggörelsen i Rom. 3 eller om Kristus såsom den andre Adam i Rom. 5 — en omsorgsfull och ingående tolkning för att överhuvud kunna förstås av nutidens människor, detta av den anledningen att Paulus här arbetar med tankar och föreställningar, som voro välkända och lättillgängliga för hans första läsare, men som nu icke längre äro detta. På samma sätt ha de teologiskt läromässiga framställningarna i alla tider anknutit till och i klargörande syfte begagnat sig av tankar och föreställningar, med vilka samtiden varit väl förtrogen. Så har den gamla grekiska teologien förfarit, så den bekanta Anselmska försoningsläran och den katolska medeltida skolastiken överhuvud, så ock reformationens män och den gammalprotestantiska teologien samt efter denna Schleiermacher och den nyare teologien. Genom detta här antydda drag har teologien både sin styrka och sin begränsning. Sin styrka — ty teologien har härigenom undan för undan förmått att sprida ljus över trons värld och göra denna tillgänglig för samtidens bildning. Men också sin begränsning. Icke bara därigenom att de hjälpmedel, av vilka teologien begagnat sig, icke alltid varit tjänliga och lyckosamma hjälpmedel, utan ofta på ett mycket bristfälligt sätt kunnat giva uttryck åt trons verkliga art och innehåll. Utan också redan därigenom att teologien, i samma mån som den är tidsfärgad, måste komma att få en mera begränsad livslängd och livsduglighet. Det som av en tid lätt tillägnats och omedelbart förståtts blir för en annan med andra bildningsförutsättningar mer eller mindre otillgängligt. Detta betyder nu icke med nödvändighet, att en äldre tids teologi skulle vara värdelös för senare tider. Den kristna tankens arbete under äldre tider kan tvärtom sluta inom sig rika skatter, men det kan fordras betydande ansträngningar för att överhuvud få upp den ädla malmen ur gruvans djup och därav prägla gångbara mynt för senare tider. Det är nämligen tydligt, att om de förutsättningar, på vilka äldre framställningar och formler vilat, blivit otillgängliga, också själva dessa formler måste tolkas och översättas eller rent av ersättas av andra. Så måste redan av denna grund den kristna tankens, teologiens arbete bliva ett ständigt fortgående arbete. Är nu allt detta

arbete verkligen nödvändigt? Vilken betydelse har det? Och huru långt sträcker sig dess förmåga? Dessa frågor skola vi söka besvara i det följande kapitlet. Dessförinnan sammanfatta vi i några korta satser det väsentliga resultatet från vår undersökning i detta kapitel.

För att få en sakligt riktig uppfattning av »lärans» ställning inom kristendomen är det nödvändigt att klart se hur tro och lära dels skilja sig från varandra och dels sammanhänga med varandra. Läran är icke trons föremål. Att tro betyder att gripas och betvingas av den levande Guden, och trons föremål är därför Gud allena eller närmare bestämt: Gud, sådan Han genom den i Kristus fullkomnade uppenbarelsen upplåtit sitt hjärtelag för oss och handlar med oss. Vad vi såsom kristna bekänna oss tro på är därför icke en rad olika föremål, utan olika sidor av Guds på oss riktade verksamhet. Endast så får vår tro en rent religiös och på samma gång enhetlig och sluten karaktär. Läran är uttryck av tro, människotankens bemödande att så nogsamt som möjligt säga vad denna tro på den uppenbarade Guden är och innebär. Sitt ursprung har den alltså i trons erfarenhet av den uppenbarade Guden. I sin utformning åter visar den sig alltjämt vara mer eller mindre beroende av de samtida hjälpmedel som den kristna tanken begagnar sig av.

Kap. 4.

Tankens rätt och tankens begränsning.

Har verkligen tankens upphörande, inträngande granskning av tron och dess värld en positiv och gagnerik betydelse för kristendomen? Är det arbete som teologien utför — från kristendomens synpunkt sett — ett nödvändigt och ofrånkomligt arbete? Det finnes många, icke minst i dessa dagar, som betrakta teologien med stor misstänksamhet och misstrogenhet och som ha många anmärkningar att uppföra på dess skuldkonto. Många av dessa kunna härröra från intet annat än okunnighet och oförmåga — även bristande vilja — att se vad saken gäller. Men andra äro icke lika lätt avfärdade. Teologien — och vi tänka här närmast på dess läroframställningar och striderna om dessa — har verkligen ett betydande skuldregister. Det är i själva verket icke så underligt att misstrogenheten vaknar till liv. Lärostridernas kapitel är, vill man säga, ett mörkt kapitel i kristenhetens historia — de ha betytt en oerhörd kraftförlust för kristendomens sak. Hur ofta har det ej varit högst oväsentliga ting, som teologerna käbblat om, och behandlat som om det gällt de viktigaste livsfrågor. Och även där det verkligen varit viktiga och djupt ingripande frågor, som striden gällt — vilken oförmåga att förstå varandra ha icke lärostridernas män visat. Hur snara att förkättra och fördöma varandra ha de ej varit! Vem kan uppmäta och beräkna all den skada, som i form av bitterhet och söndring härflutit av striderna om kristna läromeningar? I stället för att »alla skulle vara ett», i stället för att kristenheten skulle stå där samlad och stark har den, i varje fall till stor del just genom lärostridernas inverkan, kommit att stå splittrad och försvagad. Och denna söndring har icke inskränkt sig till de olika större eller mindre kyrkosamfundens inbördes mellanhavanden, utan de teologiska lärostriderna ha ock åstadkommit upprivande slitningar *inom* kyrkorna, såsom vi icke minst i det närvarande ha överflödande vittnesbörd om.

Ju mera pressande hela tidsläget är, desto starkare måste kravet på en alltmera tillväxande enhet de kristne emellan kännas som ett ofrånkomligt livskrav och desto intensivare måste man vända sig mot allt som leder till söndring och ofrid. Det är därför förklarligt nog att en situation sådan som den närvarande skall bidraga till att skärpa anklagelserna mot teologien för alla splittringsfrön, som den utsått och som burit så rika frukter. Och det kan också vara förklarligt, att man till anmärkningarna lägger en portion skepsis: vad tjänar allt detta arbete med lärofrågorna till? Man kommer ändå ingen väg. Man vinner inga allmänt erkända resultat. Man blir väl snarast blott alltmer oense ju längre man fortsätter. Leder icke den kristna lärobildningens historia till en alltmer fortgående differentiering? Leder den ej till att olika individualiteter på läroåskådningens område alltmera skarpt utmejslas? Så kan man komma därhän, att man snarast blir benägen att s. a. s. kasta yxan i sjön. Intresset för lärofrågorna försvagas och försvinner. Lösensordet blir: låtom oss hålla oss till kristendomens rent religiösa och etiska sida och lämna alla de teoretiska frågorna. Det betyder ändå så oändligen litet vilka tankar och föreställningar man gör sig om kristendomen, blott kristendomens ande lever i hjärtat och ger sig till känna i livet. Låtom oss därför icke käbbla om formler men bedja och arbeta. Det är ändå på den religiösa förnyelsen och på intet annat det till sist kommer an.

Ingenting är riktigare än detta sista: att det är på den inre förnyelsen det kommer an. Denna förnyelse stammar icke från teologien, icke från det teoretiska klargörandet av vad kristendomen är, utan från Guds ande. Det är en otrolig förhävelse, när det understun-

dom från teologiskt håll kan talas så, som om det teologiska arbetet skulle kunna framskapa en kristendomens förnyelse ibland oss. Det teoretiska arbetet med kristendomen kan endast vara tjänare men är aldrig skapare. Det kan undanrödja missförstånd och det kan hjälpa oss att, bättre än vi eljest gjorde, se vad vi äga i kristendomen, men därutöver sträcker sig icke dess förmåga.

Den religiösa förnyelsen kan emellertid icke undvara denna sin tjänare, teologien. Hur många befogade, grava anmärkningar man än kan rikta mot teologien under äldre och senare tider, så går det dock icke att söka svårigheternas lösning i en rationell klyvning, som vill lämna hela den kristna tankens arbete, lämna alla de intellektuella frågorna därhän och blott hålla sig till vad man kallar det religiösa och etiska. Vi hava redan ovan (s. 13 f.) antytt att detta icke är möjligt och vilja nu närmare se, varför det icke går för sig och varför tron med nödvändighet kräver tankens hjälpande, utredande arbete. Dessförinnan blott en randanmärkning till de nyss relaterade invändningarna mot teologien och dess inflytande. Det är visserligen sant att dessa invändningar ha fog för sig. Men det som så kommer till tals är dock blott sakens ena sida. Ty nog ha många splittringar och fejder sitt upphov närmast i motsättningar på lärans område. Men i många fall ha dessa motsättningar berott icke på för mycket teologi utan snarare på för litet, eller i varje fall på en för litet inträngande teologi. Med andra ord: anledningarna till striderna skulle ofta kunna ha undanröjts, om de blivit föremål för en tillräckligt djupgående belysning från den kristna tankens sida. Det skulle ha visat sig att motsättningarna endast varit skenbara och berott på olika uttryckssätt,

som föranlett missuppfattning av andra partens mening eller dylikt. I andra fall åter, där verkligt djupgående motsättningar förelegat, har teologien i själva verket endast tjänat till att giva dessa motsättningar uttryck — de ha däremot icke sin egentliga orsak i den kristna tankens arbete. Vad åter beträffar farhågan för att teologiens arbete skall leda till en fortgående differentiering, till kristendomens sönderfallande i en oändlig mångfald skilda åskådningar, så kan det visserligen synas finnas åtskilligt som talar härför. Vid närmare granskning visar det sig dock — vi återkomma därtill i det följande — att den kristna tanken, i samma mån som den vinner klarhet över sitt eget syfte, långt mera tjänar endräktens sak. Väl icke enhetens i betydelsen av lärouniformitetens. Ty det står alltmer klart fram hur det himmelska ljuset bryter sig i de många olika människoögonen. Men dock endräktens, i samma mån som den kristna tanken alltmer kan klarlägga arten av det ena och samma ljus som så bryter sig.

Med dessa mera allmänna överväganden ha vi emellertid ännu icke berört den egentliga anledningen till att tron med nödvändighet behöver tankens hjälp. För att se hur det förhåller sig med denna sak vilja vi närmast utgå från några synpunkter av mera praktisk art för att till sist stanna inför den djupast liggande och principiellt avgöranden synpunkten. Till en början är det tydligt nog, att kristendomen behöver tankens klargörande arbete för att överhuvud kunna hävda sig själv i världs- och livsåskådningarnas inbördes tävlan om människosjälarna. Vidare är det också tydligt nog, att det icke är någon likgiltig eller betydelselös sak för själva troslivet, hurudana de tankeformer äro, i vilka det söker uttala sig. Dessa tankeformer ha, såsom vi i

det föregående sett, sin grund i troslivet — läran är uttryck av tro. Men de kunna i sin tur återverka på detta trosliv, gagnande eller skadande — beroende på hur dessa trostankar äro beskaffade, huru de *lyckats* giva ett ändamålsenligt uttryck åt det som tron lever av. Om kristendomen tid efter annan upplever förnyelseperioder, så härrör detta från den Ande, som enligt Johannesevangeliet är likt vinden, när den blåser vart den vill. Men när det gäller sådana förnyelsers livskraft och livslängd, deras förmåga att utbreda sig och göra sig gällande, så beror detta i varje fall delvis på i vad mån de kunna finna uttryck i tankeformer, som med klarhet och konsekvens åskådliggöra dessa livsrörelsers egenart. Ha religiösa rörelser vårdslösat denna sida och försummat arbetet på teoretisk klarhet, så har därigenom dess andekraft otvivelaktigt bundits och hållits nere — de ha icke fått verka allt vad de under andra omständigheter kunnat verka. Deras inflytande har förminskats och kringskurits. När t. ex. pietismen, som otvivelaktigt innebar en sådan stark förnyelse av kristendomslivet, i stort sett så pass snart övervanns av rationalismen med dess svagare trosliv, så berodde detta säkerligen till en del därpå att pietismen icke med tillräckligt stark energi grep sig an med att teoretiskt klargöra sina intentioner. Visserligen gjordes från dess håll åtskilliga beaktansvärda och för det följande betydelsefulla teologiska ansatser, men på det hela taget hölls den dock alltför mycket fången inom den föregående periodens läroåskådning, även när denna alldeles icke svarade mot det nyvaknade andelivets egna intentioner. Det är alltså icke likgiltigt för troslivet, om det har intresse för att med all energi samvetsgrannt klargöra sin egenart eller icke.

Den återverkande inverkan, som läroåskådningen har på troslivet, visar sig i själva verket överallt i kristenhetens historia. Påtagliga brister i läroframställningen och förkunnelsen utöva alltid — om icke genast så i varje fall så småningom — sitt ofrånkomliga skadliga inflytande på troslivet. Exempel kunde anföras i mängd från alla tider och kyrkosamfund. När den medeltida katolicismen betraktade Guds »nåd» på ett mer eller mindre magiskt sätt och fattade denna såsom ett slags halvt substantiellt övernaturligt kraftstoff, så inverkade detta i sin tur förgrovande på själva troslivet. Det medverkade till frambringandet av mycken magi och vidskepelse, som särskilt knöt sig till det av sakramenten reglerade fromhetslivet. När man inom den evangeliska kristenheten stundom talat om Guds nåd och kärlek på ett sådant sätt att icke samtidigt Guds majestät och Hans obrutna motsats till allt vad synd och ont heter kommit klart i dagen, så har detta — i varje fall efter hand — inverkat etiskt förslappande på troslivet. Exemplen behöva icke mångfaldigas. Det ligger i alltför öppen dag, hur läroförkunnelsen, som springer fram ur troslivet, i sin tur återverkat på detta. Och det är inför denna återverkan alls icke underligt, att våra fäder lade en så stark vikt vid vad vi kallade ren lära.

Varför kunna vi icke stanna vid en rationell klyvning, taga »det religiösa» ensamt och lämna »läran» åt sitt värde? Varför kräver den kristna tron med nödvändighet tankens klargörande och utredande arbete? Den djupast liggande och principiellt avgörande orsaken härtill är vår kristna gudstros art och beskaffenhet. Det finnes en religionstyp, som här kan förhålla sig passiv — den för vilken målet är det rena försjunkandet i det oändliga, då själen blir fri från alla intryck och

allt försvinner: den renodlade mystikens religiositet. Där kan det behövas råd och anvisningar för att gå vägen, men om målet kan intet sägas i tankar och ord, ty om detta oändliga kan överhuvud intet utsägas utan att det upphör att vara det oändliga. När därför försjunkandet kommer till stånd, har tanken intet mera att beställa, då försvinner jaget självt i det oändliga. För en sådan religionstyp kan det alltså aldrig bli en uppgift att söka åstadkomma någon slags lärobildning — målet måste i stället vara att komma bort från allt sådant såsom varande yttre och störande ting. Men för kristendomen står saken annorlunda. Ty den Gud av vilken vi såsom kristna gripas och betvingas, den Gud som är vår tros föremål, är icke bara »det oändliga» eller det stora okända. Han är den Gud som icke låtit sig vara utan vittnesbörd. Vi äro såsom kristna vissa om att känna något om den Gud, som är vårt livs Herre och som vi sätta all vår förtröstan till. Vår gudstro är icke jagets upplösning och försjunkandet i det oändliga alltet, utan istället detta: att våra själar vunnit nytt liv därigenom att vi gripits och betvingats av Honom, som är vår Herres Jesu Kristi Fader. Att tron icke kan undvara tankens klargörande arbete har sin yttersta grund däri att tron har sin tillvaro och sitt liv av Guds uppenbarelse. Denna uppenbarelse ger tron dess karaktär och dess innehåll. Den kristna gudstron är icke vilken obestämd och obestämbar tro som hälst. Den levande andemakt, som ger den dess upphov och dess näring, ger den ock en viss bestämd kvalitet och ett visst bestämt innehåll. Här får tanken med nödvändighet ett verk att utföra. När en människa med trons öga ser något av Guds värld, är det som om fönstren slogos upp och solljuset lyste in där det förut varit skumt. Vi ha fått

sikte på en annan verklighet än den vi förut sett. Och denna verklighet måste nu tanken med alla tillgängliga medel undersöka. Den måste söka vinna klarhet över den grundval, på vilken tron vilar. Frågan om kristendomens sanning ställes icke bara utifrån, från dem som stå fjärran. Ingen kan vara mer angelägen än den kristne själv att förvissa sig om att den Guds värld, i vilken tron lever, icke är någon illusion. Tanken måste söka fastställa och granska, vilka och hurudana de krafter äro som ger tron liv och näring, eller m. a. o. den måste söka fastställa vad det är som betygar sig för oss såsom en den levande Gudens uppenbarelse. Och den måste slutligen och framför allt söka fånga och återgiva den Gudsbild, vilken s. a. s. speglar sig i trons spegel. När människan i tron gripes och betvingas av Gud, är detta en sak som icke bara gäller känsla och vilja — det gäller ock tanken. Tron kräver att få sin utformning i troskunskap. Den driver fram tanken i oavlåtlig sanningssträvan. Så har tanken och dess arbete sin obetingade rätt i trons värld.

Men tanken har ock sin begränsning. Att dess förmåga och möjligheter äro begränsade framträder klart om vi giva akt på arten av den kunskap, om vilken här är fråga. Till en början kunna vi givetvis säga, att den här omtalade begränsningen har sin grund redan i forskningsföremålets omfattning och beror på att det livsområde som skall undersökas och kartläggas är outömligt. Uttrycket begränsning betyder från denna synpunkt sett ingenting annat än att tanken aldrig skall lyckas slutföra sitt verk. Vi se endast brottstycken av det gudomliga livets outtömliga innehåll. Vår troskunskap är och förblir med nödvändighet ett styckeverk. Och här gäller uppenbarligen den proportionen: ju mera vi se

och förstå av vad Gud och Hans värld tillhör, desto ofrånkomligare blir det oss att vi endast se endels och förstå endels, desto större anledning känna vi oss äga att säga med Paulus: vilket djup av rikedom och vishet och kunskap hos Gud! Huru outgrundliga äro icke Hans domar och huru outransakliga Hans vägar! Vi förstå att det är omöjligare att här vinna en uttömmande och allt förklarande kunskap än det är att tömma oceanernas vatten med en skopa. Nu kan det emellertid på goda grunder sägas att det som härmed karakteriserar vår troskunskap, är besläktat med det som gäller på alla andra kunskapsområden. De äro alla outtömliga. Och överallt håller även denna reglen streck: ju mer vi fatta, desto mer förstå vi att vår kunskap är ett styckeverk. Det finnes alltså i detta avseende en påtaglig analogi mellan troskunskapen och all annan mänsklig kunskap. Skillnaden tyckes från denna synpunkt sett endast kunna vara kvantitativ, i så måtto att det om troskunskapen mer än eljest gäller att vi se endels och förstå endels.

Men här kommer det nu till ett annat drag, som från en ny synpunkt och ännu skarpare belyser vad som ligger i talet om tankens begränsade möjligheter på troskunskapens område. Aposteln säger icke bara att vår troskunskap är ett styckeverk, utan han säger också — med all rätt — att vi under jordelivets villkor endast se på ett dunkelt sätt såsom i en spegel. Vad ligger då häri? Och varpå beror det att vår troskunskap endast äger sådana begränsade möjligheter, som här antydes? Det förhåller sig med vår troskunskap icke bara så, att vi icke kunna med vår tanke fatta och betvinga *allt*, att det alltid finnes oändliga djup som vi icke kunna loda. Utan det förhåller sig därmed i själva verket också så, att vi överhuvudtaget icke kunna utsäga något om den

verklighet som är vår tros föremål på ett fullt exakt sätt. Vi äga icke några mot saken själv svarande uttryck. Det finnes inga adekvata bestämningar, som vi kunna begagna oss av. Vi måste röra oss med omskrivningar och bilder. Eller med andra ord: vår troskunskap har en symbolisk karaktär. Gäller detta till en viss grad redan om våra försök att beskriva den religiösa erfarenheten och dess verkningar, så gäller det alldeles särskilt, när vi ställas inför vår troskunskaps högsta och egentligaste uppgift, när vi skola söka att i ord uttrycka hurudan den Gud är, som speglar sig i trons spegel. Det är icke svårt att se varför det måste vara så. Orsaken är den, att de uttryck vi här måste begagna oss av äro hämtade från en annan livssfär än den som vi skola skildra. Våra tankeformer äro bundna i tid och rum, bundna i det ändliga. Men den verklighet som vi skola gripa tillhör en annan värld — den är av »övervärldslig» och »översinnlig» art. Vår tanke är alltså nödsakad att arbeta med hjälpmedel, med kategorier, vilka s. a. s. tillhöra en helt annan värld än den verklighet, som vi med dessa kategoriers tillhjälp skulle klarlägga. Den verklighet trons öga skådar är nämligen av en annan art än all verklighet som vi eljest känna. Och vår tanke kommer icke loss från de uttrycksformer, som hänga samman med denna andra slags verklighet. Vi begagna oss av uttryck sådana som den övervärldslige, den överhistoriske, den övertidlige, när vi skola utsäga något som vi finna oss nödsakade att utsäga om Gud. Men när vi taga i vår mun dessa uttryck som begynna med ordet »över», eller när vi tala om något som ligger »på andra sidan» om det ändligas värld, så röra vi oss dock alltjämt med uttryck, vilka höra hemma i tidens och rummets värld. Vi tänka oss en slags gränslinje, som skall

avgränsa det övervärldsliga från det världsliga och det övertidliga från det tidliga. Men denna gränslinje kunna vi i själva verket endast tänka oss i tidens och rummets form. Därmed göra vi emellertid dessa båda världar till delar av det hela, som är till för oss i tids- och rumsformer. Vi nödgas med andra ord tala om den evige och övervärldslige Guden utan att komma över det tidligas och ändligas former.

Av detta sakernas läge följer närmast, att vi icke äga några exakta och adekvata uttryck, när det för oss gäller att skildra och bestämma vad Gud och Hans värld tillhör. Vi måste, stadda under jordelivets förhållanden, reda oss med omskrivningar och bildlika uttryck. Det är — för hela frågan om tro och lära — av högsta vikt att giva noggrannt akt på detta förhållande. Vår tanke måste känna de begränsade möjligheter den äger, när den nalkas trons värld. Gör den icke detta, kommer den med nödvändighet att våldföra sig på denna värld samt att därmed göra skada i stället för gagn. Till närmare belysning skulle vi kunna jämföra tankens ställning till trons värld med våra försök att i ord uttala vad som ligger inneslutet i mäktiga tonskapelser. När det gäller att överflytta ett innehåll från musikens värld till ordets, kan det uppenbarligen icke bli fråga om annat än omskrivningar och bilder, som försöka att återgiva och väcka till nytt liv de intryck vi förut funnit i tonernas värld. Vårt försök går ut på att skapa analogier till det vi erfarit genom tonerna. På ett besläktat sätt förhåller det sig också med tankens ställning till den värld som tron skådar och upplever. Orden äro här endast ofullkomliga och bristfälliga redskap, som i själva verket intet egentligt utsäger för andra än dem, som själva sett och förnummit något av trons värld, men som för dessa

kan — i bildens form — återgiva och väcka till nytt liv vad de sett och förnummit. Målet för vårt arbete med troskunskapen kan således icke vara att frigöra oss från bildernas språk. Om Gud kunna vi överhuvud ingenting utsäga annat än i bildens, symbolens form. Men ett mål måste det vara, att de bilder av vilka vi begagna oss äro de mest tjänliga, de som bäst utlösa inom oss vad tron upplevat, då Gud genom sin uppenbarelse gripit och betvingat oss. Alla de bildlika uttryck, som vi begagna oss av, ha sin risk med sig. De äro ju alla hämtade från ändlighetens värld. Risken blir den, att det gudomliga därigenom lätt kan dragas ned och förmänskligas, mista sin höghet och sitt majestät. Det är givet att arbetet med de kristna trostankarna måste ha sin uppmärksamhet noggrannt riktad på denna fara.

Ett av vårt kristna tungomåls käraste uttryck om Gud är ordet Fader. Givetvis är det här lika litet som någonsin fråga om ett adekvat uttryck för Guds väsen. Fadersbilden kunde brukas även före kristendomens tid. Men den har av kristendomens Herre, genom det sätt på vilket han i sitt liv åskådliggjorde Guds vilja och väsen, fyllts med det rikaste innehåll. När t. ex. de gamle grekerna talade om Zeus såsom allfadern, ville de närmast uttrycka, hurusom allt ägde sitt upphov av denna högste gud. För kristendomen är det i första hand fråga om »Fadern som älskar med fadershjärta», såsom Pehr Eklund brukade säga. Den kristne är förvissad att därmed utsäga något för det kristna troslivets förhållande till Gud som allra mest karakteristiskt. Han är viss om att det i detta uttryck ligger något som verkligen svarar mot Guds ställning till oss. Men icke desto mindre är det icke en adekvat och exakt bestämning, utan endast en från det mänskliga personlighetslivet hämtad bild.

Hurudana förnimmelser denna bild utlöser hos oss, det beror på den bakomliggande troserfarenheten: för greken liksom för den gammaltestamentlige fromme blev bildens innehåll annorlunda betonat än det blir för oss som upplevat Jesus Kristus. Såsom hämtad från det mänskliga livet har bilden ock sin mycket påtagliga risk med sig. Vid användningen av fadersbilden har man icke sällan förletts att tala om Gud på ett småvist mänskligt sätt och nalkats Honom med en falsk förtrolighet, som icke låtit oss förnimma mycket därav, att vi människor äro stoft och aska inför den Allsvåldige. Vi må ock observera, att våra evangelier, när de tala om Gud såsom vår Fader, gärna ställa ett annat epitet vid sidan, nämligen »himmelske» — Gud är vår himmelske Fader. Denna andra bild — ty även detta uttryck är givetvis bildlikt — bildar då ett skydd mot de risker, för vilka fadersbilden är utsatt, i det att den utlöser hos oss medvetandet om Guds höghet och majestät. — Blott ännu ett belysande exempel må tagas. Vi säga gärna med aposteln att Gud är kärleken. Intet ord synes oss bättre än detta åskådliggöra vad Guds väsen djupast och innerst är. Men på samma gång är det tydligt att även detta uttryck är bildligt. Bilden är liksom i förra fallet tagen från förhållandet människor emellan. Meningen är uppenbarligen icke, att vi skola taga vår mänskliga kärlek till måttstock och därefter bestämma vad Gud är. I varje fall kan detta icke vara meningen, om vår gudsbild vinner liv inför Jesus och skall stå sig inför honom. Ty här är det minst av allt fråga om att vi skulle mäta Guds kärlek med våra mänskliga mått — tvärtom är Hans kärlek den, som vår kärlek skulle avbilda, då vi äro »den himmelske Faderns barn» (Matt. 5: 44 f.). Det som ger Guds kärlek denna över alla

mänskliga mått gående karaktär är att det är den Helige, som i denna »kärlek» nalkas oss och betvingar oss.

Därav att vi icke äga några adekvata begrepp, när det för oss gäller att beskriva och bestämma den verklighet som tron ser och upplever, följer alltså att vår troskunskap måste röra sig med bildspråket och få en symbolisk karaktär. Men därmed sammanhänger ytterligare, att vi i denna vår troskunskap stöta på spänningar och motsättningar, som vår tanke under jordelivets vilkor icke kunna upplösa eller övervinna. Tro vi oss verkligen kunna kommo förbi all sådan spänning, så visar det sig vid närmare granskning, att detta endast skett därigenom att gudsbilden antingen förbleknat till en abstrakt idé eller också — med ett förkortande av trons perspektiv — stängts inne inom det ändligas och världsligas gränser. En sådan upplösning är i själva verket endast ett tecken på, att den verklighet trons öga skådar icke vederfarits full rättvisa. Benägenheten att utglatta och sammanjämka alla sådana spänningar har ofta nog i den kristna tankens historia våldfört sig på trons värld och har på samma gång ställt till mycken villervalla genom konstruerade svårigheter och falskt ställda problem. Spänningarna höra med till de livsvillkor under vilka vi leva, höra med till vår tankes tolkning, vår uppfattningsförmåga. Det är icke tal om spänningar som skulle tänkas förlagda inne i Guds väsen, utan om spänningar som höra till vårt sätt att uppfatta detta Guds väsen, till vårt gudsbegrepp. Det är icke heller tal om absurditeter och orimligheter, men i stället därom att den verklighet som tron ser icke låter sig inrymmas i logiskt motsägelsefria kategorier.

En sådan spänning möter oss — för att taga ett belysande exempel — så snart vi överhuvud skola söka

med vår tanke fatta, huru Gud förhåller sig till vår ändliga mänskliga värld. På tvänne vägar har man här sökt komma till en åskådning, som utjämnar alla dylika spänningar. Man har kunnat betrakta förhållandet mellan Gud och den ändliga världen antingen som ett koordinationsförhållande eller såsom ett identitetsförhållande. I förra fallet tänkas det gudomliga och det ändliga såsom tvänne sidoordnade faktorer. Skeendet återföres dels på Gud och dels på de ändliga orsakerna. Men därigenom neddrages Gud i själva verket i det ändligas sfär. Han blir en av de ändliga orsakerna — låt vara den starkaste — och står i konkurrensförhållande till de andra. De svårigheter som följa av ett dylikt betraktelsesätt kunna vi t. ex. studera vid gammalprotestantismens behandling av frälsningsläran. Här betraktade man nämligen det gudomliga och det mänskliga såsom tvänne konkurrerande storheter. Nu ville man i anslutning till reformationens grundsyn så eftertryckligt som möjligt göra gällande, att frälsningen vore ett Guds och icke ett vårt eget verk, att den vore resultatet av Guds nyskapande gärning i själarnes värld. Men just därför att man betraktade förhållandet mellan det gudomliga och det mänskliga såsom ett logiskt komplementsförhållande, kunde man icke uttrycka detta på annat sätt än så att man så mycket som möjligt sökte reducera den mänskliga viljans »medverkan». Helt och hållet kunde man emellertid icke låta denna försvinna — det skulle lett till en helt magisk och opersonlig uppfattning. Men å andra sidan kunde man knappast med full konsekvens såsom aposteln (som väl visste, att Gud är den som verkar både vilja och gärning, Fil. 2: 13) våga uppmana människorna att med all makt »arbeta på sin frälsning». Så råkade man i själva verket in i ett svårt dilemma

Därför att det skulle talas så litet som möjligt om människornas »medverkan», drevs man ofta betänkligt nära magiska tankegångar om huru Guds nåd verkade. Och dock kunde man aldrig nå det åsyftade målet, hävdandet av Guds fulla suveränitet, ty om än aldrig så litet tänktes »bero på» människans medverkan, så måste detta betyda att något undandroges Guds makt — så snart man nämligen betraktade det gudomliga och det mänskliga såsom tvänne varandra kompletterande storheter.

Å andra sidan har man också velat frigöra sig från den här ifrågavarande spänningen genom att betrakta förhållandet mellan det gudomliga och den ändliga mänskliga världen såsom ett identitetsförhållande. Man har på ett panteistiskt sätt fattat Gud och Hans vilja såsom sammanfallande med den ändliga världens krafter, med den ändliga totaliteten. Också här går något för tron väsentligt förlorat. Även här sker ett neddragande av det gudomliga i det ändligas sfär, nu på det sättet att all motsättning mellan det gudomliga och det ändliga utplånas: man förlorar blicken för den skarpa och obrutna motsatsen mellan Guds heliga vilja och det som står denna vilja emot.

Ingendera vägen låter sig därför beträdas utan att man våldför sig på den verklighet som står levande fram för trons öga. Vi vinna en utglattad och från spänningar befriad åskådning endast därigenom att någon för tron väsentlig sida utelämnas. Tvänne tankelinjer äro nämligen lika omistliga för tron. Den Gud, som här ger sig tillkänna, ter sig som den obetingat suveräna viljan — det finnes intet i världen, som är undandraget Hans maktfullkomlighet. Vi äro i Hans hand — såsom redan den gammaltestamentlige profeten och Paulus efter honom sagt — liksom leret i krukomakarens. Men å andra sidan är det icke mindre ofrånkomligt för oss, att Guds vilja ibland oss realiserar sig under kamp mot de makter som stå denna Hans vilja emot. Ville vi isolera den första tankegången och blott behålla den, skulle vi hamna i godtycklighet och fatalism. Med den senare ensam skulle vi åter draga ned Gud till att bliva en jordisk maktfaktor bland de andra — låt vara måhända den starkaste. Men himmelens och jordens Herre vore Han icke. Ville vi tala om Gud såsom en abstrakt idé, såsom det All-ena, det över allt upphöjda eller dyl., så skulle vi visserligen kunna befria oss från den spänning, som här möter vår tanke. Men tron fattar icke Gud såsom ett abstrakt begrepp, utan som den i historiens värld handlande Guden. Därmed är den omtalade spänningen given. Och den möter oss sedan i många olika former, så snart vi med vår tanke skola försöka att fatta vad Gud och Hans värld tillhör. Spänningen hör samman med vårt jordelivs vilkor, hör samman med detta att vi leva »i tro och icke i åskådning» och beror — icke på den gudomliga världens art och beskaffenhet, utan — på beskaffenheten av de redskap, med vilka vi skola gripa det övervärldsliga och översinnliga. Det kan icke vara någon uppgift för troskunskapen att åstadkomma en skenbar lättillgänglighet genom att utjämna och fördölja de spänningar som höra med till troslivets vilkor. Det gäller även här att våra tankar icke äro Guds tankar. Skall tanken verkligen kunna uträtta något till klarläggande av trons värld, så är det första vilkoret detta, att tanken respekterar den verklighet den skall söka klarlägga — annrs blir teologien i själva verket, hur gott besked den än kan vilja göra anspråk på att giva, intet annat än en dödgrävare.

Vilja vi nu söka närmare precisera för oss vad som

ligger i den hittills givna utredningen av frågan om tankens rätt och tankens begränsning, så kunna vi säga att troskunksapen måste komma att äga en rationell och en irrationell sida. Men den är icke rationalistisk. Och icke heller har den något att göra med den slags irrationalism, som till sitt lösensord har: credo quia absurdum (jag tror därför att det är orimligt).

Troskunskapen har en rationell sida. Trons värld måste, såsom vi sett, göras till föremål för tankens bearbetning och tanken måste uppbringa alla tillgängliga medel för att här vinna största möjliga klarhet. Men denna vår troskunskap får och kan icke vara rationalistisk. Rationalistisk blir den icke bara när den menar, att vi på den logiska slutledningens väg skulle kunna leda oss fram till den religiösa verkligheten och, såsom den gamla klassiska rationalismen, icke vill erkänna någon annan religiös verklighet än den som man förmenar vara allmänmänsklig förnuftsegendom — utan också så snart man menar sig på ett uttömmande sätt med tankens medel kunna bemästra den verklighet, som tron ser och av vilken den lever. I förra fallet har man en vilseledande föreställning om sättet att nå fram till den religiösa verkligheten, i senare fallet en bristande inblick i denna verklighets från all annan artskilda karaktär. Man ser icke att det här är fråga om en i förhållande till allt annat inkommensurabel storhet. Teologien måste respektera och bevara det mysteriösa momentet vår gudstro. Den måste känna och ge uttryck åt att vi i denna värld också möta något outrannsakligt och outsägbart, att vår tanke icke har Gud s. a. s. i sitt våld och att våra tankar om Gud icke — såsom den på den Hegelska spekulationen vilande teologien menade — äro identiska med Guds egna tankar. Den rationalistiska tendensen, som i själva verket möter oss icke bara inom 1700-talets riktning med detta namn utan ock inom riktningar, vilka gärna bekämpa vad man kallar »rationalism», kännetecknas alltid av en viss falsk förtrolighet, som icke vet av några hemligheter i himmel eller på jord. Det kommer så in i teologien ett visst profanerande drag. Gud är större än vårt hjärta, heter det. Han är ock större än vår tanke — större än att Han skulle kunna rymmas inom våra logiska kategorier.

Man säger stundom, att det är karakteristiskt för rationalism att »förneka undret». Saken kräver en smula belysning. Ty det finnes mycken teologi, som — i akt och mening att bekämpa »rationalism» — i sitt försvar av »undret» är utpräglat rationalistisk, som till och med vill »bevisa» undret och dess nödvändighet. Och man märker icke, att det på detta sätt just som bäst förflyktigas. Så kan man t. ex. icke sällan tala om »försoningens under» på ett sätt som är rent rationalistiskt. Detta sker, när man lägger en rent juridisk synpunkt på Kristi frälsningsverk och betraktar detta såsom s. a. s. den logiskt gångbara mellanvägen mellan straffets utkrävande och dess efterskänkande. Kristus lämnar åt Gud just den ersättning som han behövde för att kunna efterskänka det på människorna vilande straffet. Det hela blir lätt ett räknestycke, där facit blir, att Gud nu måste möta människorna med sin förlåtelse. En sådan konsekvens drog en gång teologen Philippi. Han säger t. o. m. att vi numera kunna göra anspråk på Guds förlåtelse, sedan Gud väl fått ut sin rätt. Gud blir så vår gäldenär. Resonnemanget är — även om man icke drar Philippis konsekvens — typiskt rationalistiskt, huru mycket man än vill tala om ett under i detta sammanhang. »Undret»

är här totalt förflyktigat. Människotankar äro gjorda till Guds egna tankar. Här finnes inte kvar av det outrannsakliga och outgrundliga i Guds kärlek. Allt är med en falsk förtrolighet förment klarlagt. Gud är neddragen i det relativa och mätt med mycket skröpliga mänskliga mått. Det finnes intet kvar av det verkliga undret, intet av undret i Jesu gärning och intet av den outgrundliga storheten i detta att Gud möter ett människohjärta med den förlåtande kärlekens outtömliga rikedom.

Vi må se var felet ligger. Det ligger icke däri att tanken har trängt för långt in i trons värld, men däri att den har blivit för snart färdig och icke gjort sig reda för sina egna begränsade möjligheter. Den har icke heller respekterat den föreliggande verkligheten. Den har satt som sitt mål att skriva lagar för hur Gud måste handla, i stället för att söka se hur Han verkligen handlat. Det är en stundom uppdykande föreställning, att tanken är riskabel för tron och att vissa områden av trons värld måste avgränsas och skyddas för tankens undersökningar. Det finnes inom kristendomen — vill man säga — vissa »under», som apriori stå fast för tron och som det vore ett helgerån att låta tanken behandla med sitt kritiska och upplösande arbete. Det måste för tanken finnas ett: hitintills och icke vidare. Man söker så att krampaktigt fasthålla det man kallar undret. Men hur segervisst och måhända även föraktfullt man kan uttala sig om tankens inkompetens att överhuvud bearbeta dessa områden, lever man icke desto mindre i en hemlig fruktan för att tanken skall bryta sig igenom de skyddande stängseln. En sådan position kan visserligen vara historisk förklarlig inför det bristande sinne för den religiösa verklighetens art som även teologiens

män stundom visat. Men den är icke desto mindre både outhärdlig och ohållbar. Det som man med rätta betraktar såsom omistligt skyddas icke på denna väg. Tanken låter sig i själva verket aldrig hejdas av några yttre stängsel — de må vara än så ivrigt försvarade. De behövas ej heller. I stället må tanken oförbehållsamt inbjudas att gå så långt den förmår. Det enda betryggande ligger i det oundvikliga och rent vetenskapliga kravet att tanken skall känna sina egna möjligheter och sitt forskningsföremåls verkliga art. Det kan väl då hända, att den kritiska tanken skall komma att förlägga undret på ett annat ställe och fatta det på ett annat sätt än den okritiska tanken gjorde. Men det outgrundliga och outrannsakliga som hör den kristna tron till skall däremot icke upplösas och försvinna. Vi nå i stället fram till en trygg och frigörande position, i det att vi nämligen se, att ju längre vår tanke tränger in, desto klarare framträder i själva verket det outgrundliga och outrannsakliga för våra blickar.

Troskunskapen har alltså såväl en rationell som en irrationell sida. Hurudan denna senare är beskaffad se vi bäst, om vi göra det klart för oss, att det också finns en »irrationalism», vilken vi måste undvika såsom oriktik och vilseledande. En sådan missvisande irrationalism har nämligen icke så sällan gjort sig gällande i den kristna tankens historia. Den möter oss överallt där man fattar det irrationella såsom det orimliga och kräver tankens accepterande av detta orimliga och tankevidriga, under hänvisning till någon viss given yttre auktoritet, under vilken vi skulle nödgas böja oss. Här blir lösensordet icke — så som det skulle vara — credo ut intelligam (jag tror på det att jag må förstå), utan credo quia absurdum (jag tror därför att det är orimligt). En

sådan — vi skulle kunna kalla den — positivistisk irrationalism missuppfattar troskunskapens irrationella sida och komprometterar därmed både tro och troskunskap. Dylika tankegångar gjorde sig starkt gällande under medeltidens senaste skede. Man krävde ett accepterande av det orimliga under hänvisning till den givna kyrkliga läroauktoriteten. Men samma grundsyn har sedan dess ofta mött även på protestantisk mark. Inför »det som står skrivet» måste vår tanke böja sig, även om vi icke fatta något därav, ja även om det skulle vara något för vårt förnuft alldeles orimligt. Det kan nästan låta som om något skulle anbefalla sig för oss som gudomlig sanning så mycket bättre, ju orimligare det synes oss. I denna riktning ha många bibelställen tolkats eller rättare sagt misstolkats, icke minst de Paulinska orden om Guds dårskap och människors vishet. Vårt förnuft skall tagas till fånga under trons lydnad. Stötestenen för vår tanke må icke tagas bort. Det är lätt att förstå och även att värdera den tendens som ligger bakom sådana resonnemang. Ty där bakom ligger dels den riktiga känslan av att det icke är på blotta tankens väg som vi nå fram till Gud och Hans värld. Dels har man ock den riktiga förnimmelsen av att den verklighet som här möter är alltför rik och alltför mycket av annan art än vår övriga erfarenhetsvärld för att kunna infångas i våra tankeschemata. Men det sätt på vilket man går tillväga är icke desto mindre både missvisande och ödesdigert. Det irrationella fattas på ett oriktigt sätt och får en missvisande placering. Man bygger på den oriktiga förutsättningen, att Guds uppenbarelse stänger dörren till för tanken — under det att den i själva verket öppnar nya vidder för densamma och ger den nya oanade möjligheter. Det missvisande hänger samman

därmed att uppenbarelsen fattas på ett intellektualistiskt sätt såsom en uppenbarad lära i stället för såsom en oss betvingande andemakt. Så blir det fråga om en lära, som skall accepteras även om den ter sig såsom förnuftsvidrig, ja just då. Vi komma till den förut omtalade krampaktiga positionen. Tanken blir lik en hund bunden med en kedja fast vid hundkojan. Kedjan kan vara längre eller kortare, men den finnes där och hindrar rörelseförmågan vid ett visst givet tillfälle. Och tron lever i en ständig fruktan för att tanken skall komma loss och härja på det fredade området. Vi ha sett att en dylik fruktan är principiellt oberättigad. Rationalismen strandar ej på yttre lagbud — sådana skulle icke kunna hejda den — utan den strandar helt enkelt på trosverklighetens art och på vår tankes begränsade möjligheter. Ju mera tanken tränger in i och fattar av sitt föremål, desto klarare framstår ock det outrannsakliga i trons värld. »Under» kommer från denna synpunkt icke att vara likbetydande med vad vi *icke* förstå av Guds värld, utan: att fatta något av Gud och Hans värld är just att ställas inför tillvarons stora under. Detta under, i vilket Guds höghet och närhet träder fram för oss, har intet att göra med det oförnuftiga och absurda. Det är tvärtom just vad som gör tillvaron förnuftig och meningsfylld. Visserligen se vi endels och förstå endels. Men detta beror icke därpå att vi skulle se och förstå mindre än de som stå utanför trons värld. Vi se tvärtom långt mera, försåvitt vi gjort bekantskap med en verklighet som övergår all annan. Och vad vi så se är i grund och botten det enda som ger svar på vårt livs djupaste frågor och som därmed gör tillvaron i ordets egentligaste mening förnuftig.

Vi sammanfatta till sist några grundtankar i det

föregående. Tanken har sin obetingade rätt i trons värld. Tron söker sig med nödvändighet utlopp i tankar och ger så upphov till troskunskapen. Den kristne måste ovilkorligen utsäga något om den Gud som är hans trosföremål. Hans gudstro har nämligen en genom uppenbarelsen inifrån given bestämdhet och denna måste vi med alla tankens tillgängliga medel söka klarlägga. Troskunskapens praktiska betydelse ligger främst däri att tron så vinner klarhet över sig själv samt framgår ytterligare dels därav att trostankarnes beskaffenhet i sin tur återverkar på troslivet och dels därav att tankens arbete är en nödvändig förutsättning för kristendomens hävdande av sig själv i världs- och livsåskådningarnes kamp.

Men tankens möjligheter äro begränsade. Detta beror icke bara därpå att den verklighet, som skall klarläggas, är outtömlig, utan ock på dess från all annan verklighet åtskilda art. Med våra från den ändliga världen hämtade uttryck kunna vi endast återgiva den översinnliga verkligheten i bildens, symbolens former och vid vår begreppsmässiga bearbetning av dessa nödgas vi ofta stanna inför spänningar, som vår tanke icke kan övervinna, så länge vi leva i tro och icke i åskådning.

Troskunskapen har därigenom en rationell och en irrationell sida. Proportionen mellan dessa är denna: ju djupare tanken tränger in i sitt forskningsföremål, desto klarare framträder det outforskbara. Härmed undvikes dels all rationalism, som med falsk förtrolighet identifierar människotankar med Guds egna tankar, och dels all irrationalism, som kräver tankens kapitulation inför det absurda. Att möta Gud i Hans höghet och närhet är att ställas inför tillvarons under, men just detta under gör tillvaron meningsfylld och förnuftig.

Kap. 5.

Trostankarnas föränderlighet och trons enhet.

Kristendomen äger icke någon auktoritativ uniform lära, som skulle vara sig oföränderligen lik tiderna igenom. Vare sig vi göra ett längdgenomsnitt eller ett tvärgenomsnitt genom kristenheten träffa vi på rik mångfald och vittgående olikheter. Olikheterna funnos redan från kristendomens första början. Den Johanneiska lärotypen sammanfaller icke med den Paulinska och denna i sin tur icke heller med de synoptiska evangeliernas åskådning — för att nu endast nämna vårt Nya testamentes tre förnämsta huvudtyper. De olika typerna inom kristenhetens allra äldsta vittnesbörd ha särskilt genom senare tiders historiska forskning framträtt i klar och skarp belysning. Även om gemenskapen stundom i senare tid blivit underskattad, så kunna dock olikheterna å andra sidan icke bortresonneras. Att sedan följa den kristna lärobildningens historia framåt genom seklen är som att vandra en väg, vilken bjuder på ständigt nya scenerier. Här är intet stillastånd, utan tvärtom en ständigt fortgående förändring. Under kamp mellan många sida vid sida om varandra stående och på varandra följande riktningar utbildas den gammalkyrkliga läroåskådningen. Klyftan mellan grekisk-österländsk och västerländsk lärotyp träder tidigt fram. Den romerska katoliscismen har en lång och invecklad utvecklingshistoria. Så kommer reformationen med dess från början — trots all gemenskap — skilda typer. Och därefter följa — för att nu endast summariskt beröra vad som skett — efter varandra den gammalprotestantiska ortodoxiens, pietismens och rationalismens skeden

samt slutligen det senaste århundradets många olika, varandra korsande riktningar.

Mångfalden och föränderligheten är ett ofrånkomligt historiskt faktum. Vi kunna omöjligen se bort därifrån, även om törhända mången skulle finna detta faktum besvärande och plågsamt och skulle önska, att man ägde en slutgiltigt fixerad och för alla tider gällande framställning av vad som vore kristen lära. Det hjälper icke här vad man önskar eller icke önskar: faktum måste respekteras och om möjligt förklaras. Det är ock tydligt nog att dessa förändringar ofta varit djupt ingripande. Man misstar sig grundligen om man tror, att förändringarna blott skulle bestå däri att än vissa enskilda nya lärosatser lagts till de gamla, än åter somliga av de äldre tagits bort, än slutligen en eller annan av dessa ombildats och modifierats. Vi komma icke åt förändringarnas verkliga natur, så länge vi röra oss med endast dylika s. a. s. oorganiska synpunkter på saken. Så t. ex. innebar den förändring som skedde i och med reformationen ingalunda blott att man här skapade en ny lärosats om rättfärdiggörelsen av tro allena och, med undanskjutande av vissa romersk-katolska föreställningar, lade denna till de gammalkyrkliga lärosatserna. Förvandlingen rör i själva verket hela totalåskådningen av kristendomen och sträcker sina verkningar icke bara till en enstaka läropunkt utan till hela läroområdet. Den kristna läran är nämligen icke en samling av lösryckta, sida vid sida om varandra stående läropunkter, utan ett sammanhängande helt, och så snart därför någon vital fråga beröres, förmärkes detta över det hela. Vi fråga nu närmast om orsakerna till dessa förvandlingar, vilkas faktiska förefintlighet vi icke kunna undgå att konstatera.

Vi skulle då kunna stanna inför väsentligen tre huvudgrupper av dylika orsaker. Den första huvudgruppen är av närmast terminologisk art. Orsaken är här den, att äldre uttryck bli mer eller mindre oförstådda eller att deras betydelse så småningom förskjutes och blir en annan än den tidigare varit.

Vi ha i det föregående sett — något som för övrigt ligger i sakens egen natur — att tron, när den söker sig utlopp på det intellektuella området, begagnar sig av tankeformer och uttryck, som för samtidens människor äro välkända och lättförståeliga. Men tankegångar, uttryck och föreställningar, som för en viss tid eller ett visst bildningsområde äro nära tillhands liggande och lättillgängliga, äro för andra tider och bildningsområden svårförstådda och främmande. Följden blir då, att de behöva antingen en ingående och omsorgsfull tolkning för att överhuvud kunna fattas, eller också att de rentav behöva ersättas med andra nya. Det kan mycket väl hända att det alldeles icke är någon saklig förändring som åsyftas, men att man icke desto mindre finner sig nödsakad att finna nya former. Sådana motiv göra sig gällande redan från den kristna lärobildningens begynnelse. Själva utgångspunkten till den äldsta kristna lärobildningen var bemödandet att klarlägga Jesu persons betydelse för det nya troslivet. Hade detta präglats och bestämts genom honom och hans andes kraft, så föll det av sig självt, att reflektionen skulle komma att riktas på beskaffenheten av hans livsverk och på hans persons egenart och särställning. Lärjungarnas erfarenhet av Guds närhet och makt i Kristus är ursprunget till deras tankar om Kristus, till den begynnande kristologien. Denna kan söka sig enkla och omedelbara uttryck, såsom t. ex. de Paulinska orden om huru Guds härlighet

strålar fram i Kristi anlete. Mångfaldiga bibliska ord giva dylika direkta uttryck för vissheten om att i Kristus ha mött liv av Guds liv. Den mera ingående reflektionen på Jesu särställning anknöt helt naturligt i första hand till den senjudiska tankevärlden. Här stod då Messiasföreställningen i första planet, hälst som efter all sannolikhet Messiasanspråk framställts av Jesus själv under avvisande av det nationellt-politiska Messiasidealet. Messiasföreställningen var för de judekristna en förtrolig tanke, som genast gav färg och form åt deras åskådning om Jesu ställning i Guds rikes historia. I själva verket torde det vara svårt att överskatta den betydelse som Messiasbegreppet haft för den äldsta kristologiens utformande. Man kände nämligen icke bara till det avvisade politiskt-nationella Messiasidealet utan vid dess sida även ett mera eskatologiskt hållet Messiasideal, enligt vilket Messias var ett preexisterande väsen, som skulle komma på himmelens skyar o. s. v. Med andra ord: det fanns ett färdigt messianskt schema, som kunde appliceras på Jesus, men som naturligtvis också modifierades och bestämdes av intrycket av den historiske Jesus. Huru därmed förhöll sig kunna vi icke här närmare undersöka. Huvudsaken för oss i detta sammanhang är att konstatera, att detta ord — Messias — verkligen sade dessa med judendomen förtrogna kristna någonting om vad Jesus var och ville. Men så var ingalunda på samma sätt förhållandet med de kristna, som s. a. s. hade grekiskt ursprung. Här var Messiastanken icke någon lättillgänglig och förtrolig tanke. Och därför se vi ock hur man här från början söker sig andra vägar, letar efter andra mera omedelbart tillgängliga synpunkter. Vi se detta redan i vårt Nya testamente. Johannesevangelitet anknyter till den grekiska idén om ett världsförnuft,

till logosbegreppet. Logos — Ordet — var här på en gång begrepp och gudomligt väsen — de två gå ihop till ett. Begreppet representerar den aktiva sidan i gudomsväsendet. Genom logos styr gudomen världen och i den mån en människa har förnuft, har hon ock del i det gudomliga. Johannesevangeliet upptar denna tanke för att förklara Jesu enastående ställning och betydelse. Det klingar igenom överallt i detta evangelium, att Jesus är en fullkomlig uppenbarelse av den evige och preexistente logos. Denna tanke om Jesus såsom logos gjorde samma tjänst för den grekiskt fostrade världen som Messiastanken gjorde för den judiskt fostrade. Den gav belysning och konkretion åt deras föreställningar om Jesu persons egenartade ställning. Och den syntes på bästa sätt motsvara fromhetens intressen. Den utsade om Jesus det högsta som överhuvud var möjligt att utsäga om ett jordiskt väsen. Därtill var logosföreställningen väl ägnad att åskådliggöra en sida i troslivet, som det särskilt låg Johannesevangeliet varmt om hjärtat att inskärpa, nämligen den kristnes innerliga livsgemenskap med Kristus — tanken på logos' inneboende i människan var en tanke, med vilken man var väl förtrogen. Denna tanke ligger bakom sådana johanneiska ord som tala om, huru Kristus bor i oss och vi i honom. Vi se alltså, hur man griper efter de uttryck i tiden, vilka bäst kunde hjälpa att tolka troslivets erfarenheter. Denna företeelse går sedan igen överallt i den kristna tankens historia. Vi se åter och åter, hur teologien antingen vid sidan av gamla uttryck, som blivit svårförstådda och förlorat mer eller mindre av sin kraft, eller också såsom ersättning för dessa griper efter nya uttryck, som för samtidens människor bäst tyckas kunna åskådliggöra vad saken gäller. Varje nytt tidevarv och varje ny bild-

ningsvärld har här givit sina karakteristiska bidrag. Ju mera specifik tidsfärg sådana uttryck ägt, desto mera ha de ock under senare tider — försåvitt de bibehållits — behövt tolkas och utredas för att överhuvud bliva begripliga.

Med detta sistnämnda beröra vi ännu en sida av de förändringar, vilka ha sin grund i det terminologiska. Saken är nämligen den, att ett och samma uttryck under tidernas lopp kan undergå en viss förskjutning och efterhand komma att få en väsentligen annan betydelse än det tidigare haft. Ett bokstavligt fasthållande av det gamla uttrycket kan under sådana förhållanden föra med sig, att man i själva verket kommer att intaga en annan position än den som tidigare var förbunden med samma uttryck. Vill man bevara den gamla teologien, så hjälper det uppenbarligen icke här att urgera bokstaven. Det talas ofta om ett bokstavligt fasthållande vid gamla bekännelseformler. Sådana kunna emellertid förhållandena vara, att just det bokstavliga fasthållandet vid bekännelsens bokstav minst av allt innebär »bekännelsetrohet». Orden och uttrycken behåller man visserligen, men den andemening som dessa ord en gång velat ge uttryck åt förlorar man. Det hjälper ju föga, om man än aldrig så mycket förklarar sig vilja hålla på ordalydelsen, om dessa ord faktiskt så småningom fått en annan betydelse och nu ovillkorligen leda våra tankar i en annan riktning än de tidigare gjort. Just om man vill bevara den tendens och den andemening som låg bakom de gamla formlerna, blir det då en tvingande nödvändighet att noga giva akt på de förskjutningar ordens betydelse undergått och söka efter de uttryck vilka med det förändrade språkbruket bäst återgiva den ursprungliga meningen. Annars står man där i all sin

bokstavsträldom med tomma skal. Ett enda exempel skall åskådliggöra vad saken gäller. Vi kunna taga det från treenighetslärans historia. Den gammalkyrkliga bekännelseformlen talar om tre personer i en gudom. Med person mena vi emellertid nu för tiden någonting annat än man gjorde på den tid, då de gamla trinitariska och kristologiska formlerna fastställdes. Ordets betydelse har undergått en högst avsevärd förskjutning. Det grekiska uttrycket för »person» betydde egentligen ansikte. Den gamla kyrkans tal om tre personer i en gudom skulle då närmast betyda, att Gud s. a. s. ser på oss med tre anleten. Ordet person hade i varje fall ännu icke på långt när denna innehållsrika, fylliga och bestämda betydelse, som det numera har och som det i själva verket fått icke minst under de senaste båda århundradena. Under sådana förhållanden blir det föga bevänt med en bekännelsetrohet, som blott slaviskt håller sig till bokstaven. Om vi kunde tänka oss, att vi bleve förflyttade till det gamla kyrkomöte, där treenighetsformlerna diskuterades och fastställdes, och vi så kunde klargöra vad vi nu för tiden mena med uttrycket personlighet, så skulle detta mötes fäder ingalunda tillåta oss att tala om tre personer i en gudom. De skulle utan tvivel utdöma oss såsom stora triteistiska kättare, försåvitt vi med vårt förändrade personlighetsbegrepp ville upprepa deras gamla formel. De gamle *ville* dock — så gott de nu förmådde det — med sin bekännelse till Fadern, Sonen och Anden fatshålla den rena monoteismens tanke. Men detta vore alldeles uteslutet för oss, om vi med vårt personlighetsbegrepp skulle tala om tre gudomspersoner — vår tanke skulle då ofrånkomligt ledas i triteistisk riktning till ett mål, som den gamla kyrkan ville undvika. Man säger oss understundom, att

det skulle innebära ett slags falskmynteri, om man ville behålla äldre tiders formler och uttryck samt giva dem en annan tolkning, taga dem i en annan mening än deras ursprungliga. Med hänsyn till det fall vi här undersöka måste vi emellertid säga, att det förhåller sig på ett rakt motsatt sätt, att det vore ett slags falskmynteri, om vi ville behålla den gamla formlen tre personer i en gudom utan att göra det klart för oss själva och andra, vilken förändrad betydelse ordet person så småningom fått. Vår bokstavstrohet skulle då i själva verket blott innebära otrohet mot bekännelsens anda och syfte.

Ett annat exempel må belysa samma sak från en annan sida. I den gamla s. k. Nicaenska bekännelse, som numera till omväxling med Apostolicum kan läsas i våra kyrkor på de större högtidsdagarna, heter det om Kristus, att han är av samma väsen som Fadern. Det här begagnade uttrycket väsen hör ock till dem som undergått en viss förändring under århundradenas lopp. Med »väsen» förstod man i den gamla kyrkan någon slags bakomliggande »substans» av mer eller mindre fysisk art. När vi däremot tala om en persons väsen har denna tanke på någon bakomliggande av obestämd, halvt fysisk art försvunnit. Säga vi att vi känna en människa till hennes väsen, så betyder det att vi känna hennes karaktär, hennes innersta vilja och hjärtelag. Med denna uppfattning av ordet väsens betydelse får i själva verket den gamla formeln att Kristus är av samma väsen som Fadern en renare och klarare innebörd än den ursprungligen hade. Formlen kommer nämligen då att betyda — för att nu använda Luthers klassiska ord — att vi »äga Faderns hjärta och vilja i Kristus», att det är den helige Guden själv som i och

genom honom ger sig tillkänna för oss och träder oss till mötes, att vi inför Kristus förnimma Guds närhet. Detta betyder intet avsteg från den gamla formelns egentliga mening. Det betyder tvärtom att dess verkliga religiösa syfte, som var framhållandet av Kristi livsenhet med Gud, Fadern, träder klarare och skarpare fram i dagen. Ty vad de gamle med sina något otympliga och grovhuggna termer ville säga var intet annat än detta: att det var Gud själv, intet mindre, intet mellanväsen, som möter oss i Kristus — »liv av liv och ljus av ljus». Det är alltså av de båda här tagna exemplen tydligt, att de terminologiska förändringarna kunna verka i olika riktningar. De förändringar, som uttrycket person så småningom undergått, förde med sig, att vi leddes bort från den gamla formlens andemening, om vi alltfort begagnade dessa ordalydelse och gjorde det nödvändigt för oss att söka efter nya förklarande uttryck, försåvitt vi nämligen vilja stanna vid den gamla bekännelsens religiösa syfte. Helt annorlunda var förhållandet med de förskjutningar, som begreppet väsen undergått. Dessa hjälpte oss tvärtom att klarare än förut se den djupa religiösa innebörden i den gamla kyrkans formel om Kristus: av samma väsen som Fadern.

En annan och i själva verket ännu viktigare orsak till den ständigt fortgående förvandlingen på den kristna lärobildningens område ligger i de religiösa fördjupningar och förnyelser, som tid efter annan uppstått och — vi kunna vara förvissade därom — också hädanefter skola uppstå inom kristenheten. Varhälst en sådan förnyelse framträtt, där har ock teologien fått något att beställa. Teologien frambringar icke av sig själv några religiösa värden. Den är icke herre över tron, utan den står i tjänst hos tron och vill med sitt arbete bidraga till

att inga av trons rika skatter förskingras. Därför måste det vara en ofrånkomlig plikt för den kristna tanken att söka tillgodogöra sig de vinster som troserfarenheten undan för undan gör. Om en religiös fördjupning vårdslösar tankens klargörande arbete och icke finner teologiska uttryck, som stå i samklang med troslivets erfarenheter, så kommer detta med nödvändighet att inverka hämmande på den religiösa förnyelsens kraft att göra sig gällande och hävda sig (jfr ovan sid. 61). Ju djupare och mera genomgripande de religiösa förnyelserna äro, desto starkare impulser giva de teologien. Den religiösa krisen leder till en teologisk kris. Fördjupningen på det religiösa området kan vara sådan att den skaffar den kristna tanken arbete för århundraden framåt. I dylika förnyelser kan det nämligen ligga fördolda frön till långt djupare omvälvningar på den kristna tankens område än som närmast komma till synes. Impulser kunna givas till vilka tanken vid sitt klargörande arbete åter och åter får gå tillbaka. De stora religiösa upptäckarna, profetnaturerna, äro ofta — i grund och botten väl alltid — obekymrade om att draga alla teoretiska konsekvenser av vad de sett. Det blir då teologernas sak att i detta avseende föra deras verk vidare framåt. En svårighet ligger då däri, att teologiens män icke alltid äro kongeniala med de religiösa föregångsmännens intentioner. Så uppkommer ofta en förträngning av de givna uppslagen. Den religiösa kraften blir inkapslad i alltför snäva formler — till dess att den så småningom åter spränger dessa och skapar sig nya uttryck. Saken kan bäst illustreras med den starkaste av alla de religiösa förnyelser kristenheten hittills upplevat, reformationens.

Reformationen hade sitt upphov i en ny personligt fördjupad upplevelse av Guds närhet i Kristus och Hans

där oss mötande och betvingande kärlek. Denna fördjupade troserfarenhet omsatte sig direkt i genomgripande och omfattande teologiska verkningar. Ingen av reformationens män kunde som Luther själv i klara, djupa och oförgätliga ord säga vad tron egentligen var. Och dock torde ingen kunna säga, att reformationsteologien med full konsekvens och enhetlighet lyckades genomföra det reformatoriska trosprogrammet. Mången gång övertogos utan vidare äldre teologiska formler, vilka i själva verket vilade på en annan grund och voro framsprungna från en annan totalsyn på kristendomen. Att oemotsvarigheterna icke märktes eller kändes besvärande berodde bl. a. därpå att Luther i sådana former ofta nog inlade sin egen rika och djupa kristendomsuppfattning. Ännu mindre fullföljdes och utarbetades reformationens religiösa intentioner konsekvent av de närmast följande teologsläktena. Det senaste århundradets teologi är ett starkt och talande intyg om huru en religiös förnyelse kan sträcka sina verkningar genom århundradena. Reformationens andliga kapital visade sig ingalunda vara förbrukat. Den kristna tankens medvetna direkta kontakt med reformationens andekraft verkade starkt till teologiens fortgående förnyelse och det framstod med full klarhet, att — såsom Söderblom säger det i sin sista Lutherbok — »reformationens religiösa nyskapelse ännu icke fullbordats.»

Det tredje motivet till förändringarna på den kristna lärobildningens område ligger slutligen i de förvandlingar, som tid efter annan ske på den allmänna världs- och livsåskådningens område. De först omnämnda terminologiska motiven till förändringar skulle — om man så ville — kunna hänföras till denna sista motivgrupp, såtillvida som det i båda fallen är fråga om motiv, som

komma s. a. s. utifrån och icke inifrån kristendomen själv såsom fallet är med de motiv, vilka bero på religiösa förnyelser. Dock har jag föredragit att behandla de terminologiska motiven för sig, eftersom det här gäller motiv av övervägande formell art. Medgivas må emellertid att formella och sakliga synpunkter ofta hänga så intimt tillsammans, att de icke kunna skiljas åt. M. a. o.: när nya uttryck sökas, kan detta visserligen stundom bero på att man vill säga det gamla på ett nytt sätt, men det kan också bero på att nya synpunkter tränga sig fram och vilja komma till tals.

Någon kunde nu måhända tycka, att kristendomen borde kunna stå oberörd av de här sist omtalade förändringarna på den allmänna världs- och livsåskådningens, den allmänna bildningens område. Vi ha emellertid först och främst att helt enkelt konstatera faktum, och faktum är, att så icke är fallet. Tvärtom se vi hela kristendomens historia igenom, att dess lärobildning undan för undan röner tydlig inverkan från detta håll. Vi behöva blott, för att detta omedelbart skall bliva klart, nämna: den gammalkyrkliga teologien och den sengrekiska filosofien, den medeltida skolastiken och den återuppståndna platonska och aristoteliska filosofien, reformationen och renässansen. Icke mindre uppenbart för oss alla är, huru de genomgripande förändringar, vilka under de senaste århundradena försiggått på den allmänna bildningens område — i natur- och historieforskning samt inom det filosofiska tänkandet — icke bara ställt teologien inför svåra och omfattande problem, utan också på mångfaldigt sätt inverkat på teologiens sätt att lösa dessa problem. Detta inflytande utifrån rör givetvis väsentligen vad vi i det föregående kallat kristendomens världsåskådningsram. Ju längre in man kommer

i kristendomens allra innersta, desto mera avtar denna utifrån skeende påverkan. Och ju mera man nalkas periferien desto starkare blir den. Man må dock icke låta sig förledas till den inbillningen, att det här endast skulle gälla oväsentligheter. Inflytandet från det nämnda hållet visar sig åter och åter kunna vara betydelsefullt nog. Och det är helt visst ingenting annat än en ren illusion, om man tror, att man skulle kunna göra sig alldeles fri från detta slags inflytande. Detta skulle i själva verket endast kunna vara möjligt under den förutsättningen, att vi s. a. s. kunde låsa in vårt kristligt-religiösa medvetande i ett fullkomligt avstängt rum. Men då denna absoluta isolering ingalunda är möjlig — och naturligtvis icke heller är önskvärd — så kommer vår troskunskap med nödvändighet att röna inverkan av det som sker på det vetenskapliga området. Var och en som arbetar med troskunskapens frågor gör detta med vissa bestämda allmän-vetenskapliga förutsättningar. Och det är självklart nog icke likgiltigt vilka dessa äro. Det har t. ex. sina följder om man, när det gäller gudsbegreppets utgestaltning, arbetar med det antika substansbegreppet eller med det aristoteliska aktivitetsbegreppet eller med det moderna medvetandesbegreppet. Origenes' gudsbegrepp är icke detsamma som det Duns Scotus framställer, och detta icke detsamma som Luthers eller Schleiermachers — och dock kan det icke bestridas, att alla dessa gudsbegrepp äga en kristen karaktär. Den nya världsbilden med dess tankar om det lagbundna skeendet inverkar — huru energiskt vi än upprätthålla tanken på ett Guds fortgående skapande — på våra föreställningar om Guds förhållande till världen. Sammalunda påverkas vår gudsbild av de förändringar som skett genom den oändligt utvidgade tiden och det oändligt ut-

vidgade rummet, genom den gamla geocentriska, starkt begränsade världsbildens försvinnande. Vid en närmare granskning visar det sig emellertid, att dessa sistnämnda förändringar endast röra det periferiska. Ty det som tron genom mötet med Guds uppenbarelse erfarit om Guds viljas beskaffenhet, om Hans ställning till oss och Hans ändamål med tillvaron påverkas icke av sådana förvandlingar som de här omtalade.

Den kristna tankens historia visar oss dock, att hela denna uppgörelse utåt, denna troskunskapens konfrontation med vad vi kallat den allmänna världsåskådningen har sina stora risker med sig samt att den ställer stora krav på teologiens aktsamhet. Det kan omöjligen förnekas att påverkningarna utifrån mången gång skadat, inkas att påverkningarna utifrån mången gång skadat, inklämt och förträngt det specifikt kristliga samt till och med understundom hotat att upplösa detsamma. En sak har teologien all anledning att beakta, och det är att den allmänna världsåskådningen är underkastad en ständigt fortgående förvandling. Den är icke någon konstant storhet och teologien kan alltså icke heller få behandla den såsom en sådan. Teologiens uppgift kan därför icke vara att blott löpa med så fort som möjligt i alla skiftningar. Men den kan icke heller söka målet i en isolering och avspärrning, som i själva verket endast kan bli skenbar. Utan målet måste i stället för den kristna tanken vara att, under stark koncentrtion kring och energiskt hävdande av det centralt och väsentligt kristliga, söka anknytning utåt och så assimilera med sig vad som är möjligt att assimilera. Teologien måste besinna, att kristendomen till sitt innersta väsen icke är en teoretisk världsåskådning, utan ett gudsförhållande, ett av Kristus och hans ande präglat gudsförhållande, att tron i första hand betyder att gripas och betvingas av

den levande Guden. Men i detta gudsförhållande, i denna tro ligger inneslutet ett ferment till världsåskådning, som gör, att kristendomen aldrig kan vara likgiltig för det som försiggår på den allmänna livsåskådningens område. Kravet att söka kontakt med vad som här rör sig i tiden ställes ock på teologien av praktiska skäl, försåvitt som försök till isolering verka hämmande och förlamande på kristendomens möjlighet att göra sig gällande inom det samtida kulturlivet samt för otaliga enskilda skymma undan och försvåra tillträdet till kristendomens inre rikedom.

Men vår kortfattade behandling av dessa invecklade frågor skulle vara oförlåtligt otillfredsställande, om vi icke i detta sammanhang fäste uppmärksamheten på ännu ett par viktiga synpunkter. Det har talats om inverkningar utifrån på den kristna troskunskapen. Men man måste ock observera, att det finnes en motsatt rörelse, en inverkan från kristendomens sida utåt, vilken icke — såsom ofta sker — får underskattas. Det är i själva verket av den största betydelse för den allmänna bildningen att den kristna tanken står för kristendomens sak, står också för den världsåskådning, som ligger innesluten i den kristna gudstron. Så har det — för att nu blott taga ett enda exempel — varit av en oerhörd betydelse för det rent vetenskapliga övervinnandet av den teoretiska materialismen och den genomförda, över hela tillvaron utsträckta mekanismen, att kristendomen såsom intet annat stått för det andligas och det personligas primat i livet. För det andra må vi väl giva akt på, att det som sker på det vetenskapliga området ofta alldeles direkt kan tjäna kristendomens rent religiösa intressen. Så ha t. ex. naturvetenskapliga forskningar och teorier om världsutvecklingen bidragit till att teologien

bättre än förut skett besinnat, vari i själva verket skapelsetrons religiösa innehåll ligger och kunnat skilja detta från vetenskapliga hypoteser om vårt planetsystems tillblivelse. Det var — även från rent religiös synpunkt — en vinst, när det blev fullt klart, att bibeln icke är någon lärobok i naturvetenskap. Sammalunda var det från rent religiös synpunkt en vinst, när den kritiska forskningen ofrånkomligt uppvisade ohållbarheten av teorien om bibelns gudomliga bokstavsinspiration. Vi hava ovan (sid. 25) sett, att denna teori aldrig kunnat konsekvent tillämpas, att man aldrig kunnat hävda den över alla de olika bibelböckerna utbredda jämlikhet, som teorien måste fordra. Men denna i verbalinspirationsteorien inneboende tendens försvårade dock i hög grad en klar inblick i Guds uppenbarelses fortgång och höjdpunkt och stred därigenom mot det religiösa intresset. Såsom ett slutord i den här berörda frågan om tro och vetenskap må sägas, att det är vår tros förvissning, att det i själva verket endast är *förment* vetenskapliga intressen, som kunna stå i olöslig konflikt med trons rätt förstådda intressen. De konflikter, som vilja synas olösliga, bero antingen på att dessa trons intressen misstolkats — vilket onekligen ofta skett — eller på överdrivna pretentioner från vetenskapliga teoriers håll. Därmed vare dock icke sagt, att alla konflikter och svårigheter skulle kunna övervinnas på vår närvarande ståndpunkt. Men även där vi icke klart kunna se lösningen och enheten, släpper tron dock ej den nämnda förvissningen, ty denna ligger innesluten i tron själv, i dess övertygelse om tillvarons grund i Guds kärleksvilja och dess därigenom givna enhetliga mål.

Vi ha i det föregående konstaterat, att den kristna lärobildningen är underkastad en ständigt fortgående för-

ändring och vi ha sökt fastställa de olika huvudmotiv, i vilka dessa förändringar hava sin grund. Lärobildningens historia växlar mellan mera lugna och mera kritiska perioder. Dessa kritiska perioder få väsentligt olika karaktär, beroende på om motivet till förändringarna ligger övervägande i religiösa förnyelser eller i revolutioner på den allmänna bildningens område. En kritisk period av den förra typen var reformationstiden, under det att den kritiska period, i vilken vi sedan ett par århundraden tillbaka leva, mer har sin orsak i förändringarna på den allmänna bildningens område, alltså i påverkningarna utifrån.

Inför alla dessa aldrig upphörande förändringar och dessa många olikheter reser sig frågan, om de icke söndersplittra kristenhetens enhet och omöjliggöra den kristna gemenskapen, eller om det dock kan givas en trons enhet som består mitt ibland alla förvandlingar och omskiftningar på den kristna lärans område. Kunna vi överhuvudtaget inför allt det vi här se våga tala om kristendomen såsom en fast och konstant storhet?

Med en intellektualistisk grundsyn på kristendomen blir detta i själva verket alldeles omöjligt. Är kristendomen i första hand en viss bestämt utgestaltad lära, så är det därmed sagt, att den kristna gemenskapen upphör, så snart denna lära icke längre kan göra sig oavkortat gällande. Är tron detsamma som försanthållandet av en viss fixerad lära, så upphör med nödvändighet trons enhet att existera i och genom de många olikheter, som nu en gång faktiskt finnas. Det betyder därvid föga, hur man sedan närmare vill bestämma denna lära. Det gör t. ex. ingen pricipiell skillnad, om man identifierar denna lära med någon viss kyrkas vid någon bestämd tidpunkt utarbetade lärosystem, eller om

there is no genuine distinctive Christian teaching such a teaching would destroy any form of Christian unity

man skulle säga att kristendomen är detsamma som Jesu lära. Så snart lärosynpunkten blir den översta och utslagsgivande synpunkten, betyder detta att kristendomens och trons enhet går förlorad. Gemenskapen upphör i och med det att olikheter i läroåskådningen framträda.

Men helt annorlunda står saken, om vi göra det klart för oss, att kristendomen i första hand är ett gudsförhållande, närmare bestämt ett av Kristus och hans Ande präglat gudsförhållande, samt att tron betyder att vi gripas och betvingas av den levande Guden. Från denna utgångspunkt är det oss möjligt att mitt ibland alla olikheter och all mångfald, som funnits och finnes, hävda kristendomens och trons enhet. Är detta vår principiella syn på kristendomen, så innebär det, att vi funnit en princip, som på en gång är fast och elastisk. Fastheten har sin grund i det som tron på sitt språk kallar uppenbarelsen, den Guds uppenbarelse, som i Kristus har sin herre och konung. Fastheten har med andra ord sin grund i de faktorer, som giva tron dess liv och näring. Vi behöva icke taga miste på den levande Ande, som här är verksam. Vi kunna noga skilja honom från alla andra andemakter i vår tillvaro. Det mångtusenstämmiga vittnesbördet vet gott besked om vad han vill och vad han verkar, där han lever och regerar i våra hjärtan, omskapande, förnyande och upprättande, med Gud förenande. Men på samma gång är det här fråga om något rörligt och elastiskt — här är rum för skiftande former och gestaltningar. Vi skilja här som alltid mellan själva troslivet och de tankeuttryck, i vilka detta trosliv sökt kläda sig. Vi döma icke bara, icke i första hand efter de nakna formlerna, efter klädedräkten. Vi avvisa icke utan vidare eller utdöma såsom okristna de kristendomstyper, mot vilkas löroframställning vi kunna

ha skarpa invändningar att göra. Vi se att troslivet kan förena, även där lärouttrycken närmast synas vilja skilja, att den religiösa gemenskapen är vida starkare än vad de teologiska formlerna, så länge vi blott hålla oss till dem, giva vid handen. Det kan vara med formlerna som med gamla altarbilder. De kunna vara både grovhuggna och naiva — men den kristna fromheten bakom dem behöva vi ej taga miste på. Vi känna igen, att det liv som lever bakom de olika formerna stammar från samma andemakt som vårt eget trosliv. Kristendomen ter sig överhuvud för oss såsom en levande andemakt. Perspektivet på kristendomens gång genom tiderna blir ett helt annat än med den intellektualistiska utgångspunkten. Vi se att kristenheten är ett levande och sammanhängande helt. Och att kristendomen, såsom det vinträd Johannesevangeliet talar om, är en levande växt. Kristendomen har visserligen uppenbarligen redan från sin första början och sedan alltjämt under seklernas lopp assimilerat med sig andeliv, som haft ett utomkristligt eller icke direkt kristligt ursprung. Vi bli icke förbryllade därav. Vi säga icke, att för den skull allt sådant med nödvändighet skulle utsöndras från kristendomen. På dess levande träd kunna inympas grenar, som kunna få del av trädets växtkraft och bära frukt. Det avgörande är i sådana fall icke den historiska frågan om ursprunget, utan frågan om det inre sammanhanget med det gudsförhållande, som får sin avgörande prägel genom Kristus och hans Ande.

Vi kunna och måste alltså hävda, att det verkligen finnes en trons enhet mitt ibland alla kristendomens olika gestaltningar, mitt ibland alla de olika former, som möta på lärans område — och för övrigt icke bara på lärans utan ock på kultens och organisationens. Det

finnes nämligen en konstant faktor i kristendomen: den levande andemakt, av vilken all kristen tro får sitt liv och sin näring. Det är med enheten och mångfalden såsom aposteln säger det i Ef. 4: 5—7: vi hava »*en* Herre, *en* tro, *ett* dop, *en* Gud, som är allas Fader, Han som är över alla, genom alla och i alla. Men åt var och en särskild av oss blev nåden given, alltefter som Kristus tillmätte honom sin gåva.» Hava vi *en* Gud så hava vi ock *en* tro, såvisst som tro är att gripas och betvingas av den Gud som är allas vår Fader. Men olikheten och mångfalden har ytterst sitt upphov därav att det himmelska ljuset på olika sätt bryter sig i de olika människoögonen. Kristenhetens enhet består icke i uniformitet, vare sig det nu gäller lära, kult eller organisation, utan den består i Andens enhet, den Andes, som är Guds och Jesu Kristi Helige Ande.

Men därmed att detta blivit oss klart, ha vi dock icke kommit till någon slutlig och tillfredsställande lösning av det problem, som läroåskådningarnas mångfald och föränderlighet ställer oss inför. Vi ha ju i det föregående sökt att se, icke bara hur tro och lära skiljas åt, utan ock på vad sätt de hänga samman med varandra. Skulle vi då här kunna stanna vid hävdandet av att kristenhetens enhet än en andens och trons enhet, och så för övrigt blott naket konstatera den brokiga mångfalden i trostankarnas värld? Skola vi blott vandra i trädgården och beskåda den rika växtligheten? Eller skall den kristna tanken vara lik trädgårdsmästaren, som tar bort ogräset, beskär träden och vattnar blomstren? Med andra ord: skall den kristna tanken kunna skilja från vartannat det som är odugligt, mindre eller mera värdefullt och så arbeta hän emot ett klart fattat mål?

Kap. 6.

Ren lära.

Intet uttryck kunde i gamla tider ha bättre klang än »ren lära». Våra fäder ville med all makt skydda den rena evangeliska läran som sin dyrbaraste klenod. Numera har detta uttryck däremot i det allmänna medvetandet ofta nog fått en viss förklenande bibetydelse. Man talar ringaktande om renlärigheten och förmenar, att den rena läran så långt ifrån kan hjälpa kristendomens sak, att den tvärtom blivit ett det svåraste hinder för dess väg till människohjärtana. Den tid som mest höll på den rena läran har förgått och den rena läran har försvunnit med den, vill man säga. Nu för tiden — fortsätter man — kunna vi icke stödja oss på den rena läran — tvärtom måste vi söka göra kristendomens sanningar tillgängliga genom avvikelser från densamma. Olika motiv kunna ligga bakom sådana resonnemang. Tvänne äro särskilt framträdande. Dels detta, att talet om en ren lära synes höra samman med en intellektualistisk uppfattning av kristendomen: lärosynpunkten vill tränga sig fram i förgrunden och bliva dominerande. Dels synes också ivrandet för renlärighet vilja låsa fast våra kristna trostankar vid förgångna tiders formler — det blir något stereotypt och orörligt över hela kristendomsåskådningen. Så tillägger man kanske med ett skeptiskt leende: vad skulle mitt ibland all mångfald och alla olikheter vara ren lära? Vad skulle vara så förmätet, att det ville göra anspråk på att representera den rena sanningen? — I en sådan situation ha vi i själva verket all anledning att göra oss frågan, om vi överhuvud kunna tala om en ren lära och vad i så fall ivrandet för ren lära kan betyda för oss evangeliska kristna.

Till en början må vi då svara: vår kristna tankes arbete har verkligen en normativ, en vägledande uppgift, som det omöjligen kan släppa. Det framgår redan av det som i det föregående sagts om tankens rätt och om de olika trostankarnas inverkan på det kristna troslivet, att vi icke kunna nöja oss med att blott och bart beskriva alla de olika trosföreställningar, som under tidernas lopp gjort sig gällande inom kristenheten. Vi måste söka företaga en värdering och sovring. Allt det som här möter oss är uppenbarligen ingalunda likvärdigt. Det finnes somligt som är förnämligare, renare och annat som är mindre rent. Somligt står kristligt sett högre, annat lägre. Än måste vi säga oss: här har kristendomen förvanskats och förgrovats, än åter: här har den fördjupats — tankar ha framförts som tränga längre in i trons värld. Vi komma helt enkelt icke ifrån en dylik värdering. Den tränger sig med en inre nödvändighet på oss. Men den måttstock, efter vilken vi här döma, kan — efter allt vad vi i det föregående sett — icke vara någon viss en gång för alla bestämd och slutgiltigt fixerad läroformel, vilken vi kunde använda såsom en lättillgänglig linjal. Det vore visserligen bekvämt att så kunna mäta efter den yttre bokstaven allena. Men så bekvämt ha vi det icke. Vi kunna icke stanna vid allenast de nakna formlerna, vore dessa än beklädda med den starkast tänkbara yttre auktoritet. Vi kunna aldrig avhända oss rätten att underkasta dem en förnyad prövning. Så blir då vår andra sats om den rena läran denna negativt formulerade: den normativitet, om vilken här är fråga, kan aldrig bliva någon s. a. s. avslutad normativitet — vi kunna icke hänvisa till några vissa en gång för alla slutgiltigt givna formuleringar, utöver vilka vi sedan icke skulle kunna komma. Det skulle betyda

att vi sammanblandade uppenbarelsen och vår tolkning av densamma. Guds uppenbarelse är ju, såsom vi ovan sett, icke någon viss formulerad lära, utan den levande Guds andemakt, som i Kristus har sin herre och konung. Jesus sade icke såsom Buddha enligt traditionen skall hava sagt till sina lärjungar, då de voro otröstliga över hans förestående bortgång: läran skall vara eder mästare då jag är borta. Evangeliets ord äro i stället dessa: si, jag är när eder alla dagar intill världens ände och: när han kommer som är sanningens Ande, då skall han leda eder fram till hela sanningen. Att vilja hänvisa till läroformler, vilkas bokstäver skulle vara tabu, höjda över all granskning och sägande det avslutande ordet, är oförenligt med vad vi ovan konstaterat om de huvudmotiv, som alltjämt åstadkomma förvandlingar på de kristna trostankarnas område. Det skulle alltså bland annat betyda, att kristenheten vore för all framtid utestängd från all religiös fördjupning och att vi måste upphöra att lita till ordet om den Ande som leder framåt, in i sanningen. Det skulle i själva verket betyda, att den Guds uppenbarelse, som fullkomnats i Kristus, endast skulle ha ett begränsat innehåll och att vi för framtiden endast kunde tänka på att mekaniskt reproducera. Kristendomen skulle på detta sätt icke längre kunna vara vad den faktiskt är: en ständigt nyskapande ande och kraft. Därmed komma vi fram till vår tredje och avslutande sats om den rena läran: den rena läran är *ett idealt mål,* som vi alltmer måste söka närma oss i en oavlåtlig prövning och sanningssträvan. Den ligger alltså icke bakom oss utan framför oss. Även i detta stycke gäller det Paulinska ordet: icke som om jag redan hade vunnit det eller redan hade blivit fullkomlig, men jag

far efter att vinna det, eftersom jag själv har blivit vunnen av Kristus Jesus.

Närmast må nu ett ord sägas om hurudan den auktoritet är beskaffad, som är förbunden med vår oavlåtliga strävan efter allt renare lära, allt omsorgsfullare klarläggande av den kristna trosverkligheten. Kunna och måste vi tala om ett den kristna tankens normerande och vägledande arbete med de kristna trosfrågorna, så ha vi ock i och med detsamma infört tanken på något auktoritativt. Det är emellertid tydligt, att de auktoritativa anspråk, om vilka här kan bliva fråga, äro av en helt annan art än där man vill tala om en slutligt fixerad normativitet och hänvisar till formuleringar, som skulle stå ovan all granskning. Är den rena läran ett idealt mål, blir nämligen auktoriteten icke längre en yttre och lagisk utan en inre och andlig. Det som vill göra sig gällande såsom kristen trosåskådning söker att vinna gehör på den inre överbevisningens och övertygelsens väg. Detta står i samklang med vad som överhuvud gäller om all religiös auktoritet. Det auktoritativa ligger med andra ord aldrig bara i det yttre nakna faktum, att någonting är sagt i någon viss med yttre auktoritet beklädd urkund. Sanningen har i stället sin verifikation i sig själv, i sin egen inneboende makt att övertyga. Om t. ex. ett Lutherord blir vägledande och får auktoritativ betydelse, så beror detta icke på det nakna faktum att det är sagt av Luther, utan på den inre kraft med vilken det övertygar och hjälper oss att upptäcka verkligheten. På samma sätt förhåller det sig ock med den Heliga Skrifts auktoritet. Den auktoritet Skriften äger beror på dess egen inneboende andekraft — på den andekraft, med vilken den är det oförlikneliga vittnesbördet om Guds i Kristus koncentrerade uppenbarelse. När en

skriftutsaga vinner auktoritativ betydelse för oss, beror detta alltså icke på det nakna faktum, att den finnes inom Bibelns pärmar, utan på den ofrånkomligt tvingande andekraft, som vi icke kunna motstå med mindre vi tillsluta oss för sanningen. På samma sätt är det till sist med vår ställning till Kristus själv. Må vi här klart göra oss reda för skillnaden mellan en utvärtes lagisk och en andlig auktoritet! Säger man — såsom det verkligen stundom har kunnat sägas: detta eller detta Jesuord skulle vi icke ha tillmätt någon betydelse, om vi icke vetat, att det är sagt av en som evigt varit i Faderns gudomshärlighet, men som lämnat denna för att undervisa oss om vad Gud tillhör — så är detta ett typiskt exempel på en utvärtes auktoritativ bevisföring. Att vi lyssna till honom och lyda honom skulle bero på vad vi på förhand veta om hans gudomliga ursprung. Det betänkliga ligger naturligtvis icke däri att hans ord sammanknytas med hans person. Så långt är resonnemanget riktigt. Personen står bakom och ger orden deras kraft och deras rätta valör. Men det betänkliga ligger i denna tankegång: vi skulle icke brytt oss om vad han säger, om icke genom det som vi eljest veta om honom hans auktoritet på förhand stått fast för oss. Ty med en dylik tankegång mister sanningen sin egen inneboende makt att övertyga. Det är ett beklämmande och till sist alldeles förödande resonnemang. I talet om en religiös auktoritet kan icke ligga något annat än en förvissning om den religiösa sanningens egen inneboende makt att göra sig gällande och överbevisa. Det är verkligen som Johannesevangeliet säger, att *Anden* överbevisar om synd och om rättfärdighet. Valet står icke mellan auktoritet eller icke auktoritet, utan mellan en andlig och en oandlig uppfattning av vad auktoritet på detta område vill

säga. Utan auktoritet kunna vi icke vara. Vi äro det icke heller. Ingen av oss lever för sig själv. Ingen mäktar detta utan full utarmning. Den religiösa auktoriteten har alltid detta syfte: vi tro ty vi hava själva sett. Man må icke inbilla sig att detta hävdande av en andlig auktoritet skulle innebära en upplösning av den religiösa auktoriteten. Intet större misstag kan göras, än om man säger att det då skulle bliva det subjektiva tycket som avgör, och att allt skulle utlämnas åt det enskilda godtycket. Visserligen är all sanning på det religiösa området av personlig art. Men därför ligger ingalunda det utslagsgivande i några subjektiva tillfälligheter — verifikationen ligger tvärtom i den religiösa auktoritetens egen inneboende kraft. Vi böja oss under densamma, icke på grund av att det faller oss in att göra något som vi lika väl skulle kunna låta bli att göra — utan därför att vi helt enkelt icke kunna något annat. Vi betvingas — inifrån — av den andemakt, som icke släpper oss.

Det som nu gäller om den religiösa auktoriteten gäller även i sin mån på läroområdet. Auktoriteten sitter icke i bokstaven. Ingen än så ärevördig läroformel kan vara undantagen den kristna tankens fortgående prövning. Läran kan icke gå fram med yttre tvång — den kan blott vinna gehör på den inre överbevisningens väg. Gränsen för den normativitet, som den kristna tanken utövar, drages av dess förmåga att övertyga. I den mån den verkligen sprider ljus över den värld som upplåter sig för trons öga och hjälper människor att bättre se vad de i den kristna tron äga, utför den sitt vägledande verk. Den negativa sidan av uppgiften ligger innesluten i den positiva, såtillvida som det fortgående positiva klarläggandet är förbundet med en kritisk granskning av lärouttryck, vilka visa sig från en eller annan synpunkt

otillfredsställande och missledande. En dylik kritik kan däremot givetvis aldrig få vara självändamål. Av det sagda framgår, att den normativitet, som den kristna tanken rätteligen kan göra anspråk på, är av ett helt annat slag än den som uppkommer, då man tror sig kunna hänvisa människorna till en förment infallibel läroauktoritet. Här är det icke fråga om att söka tvinga människosjälar under ett sådant lärook. Icke andligt förtryck utan andlig hjälp är här lösensordet, när den rena läran fattas såsom ett ideal, till vilket vi alltmera måste söka närma oss i oavlåtlig sanningssträvan.

Om alltså den rena läran icke ligger bakom oss en gång för alla fixerad i det förflutna, utan i stället framför oss såsom ett ständigt eftersträvat mål, så innebär dock detta minst av allt, att det förflutna skulle vara oss likgiltigt. En sådan likgiltighet skulle i själva verket blott betyda att vi komme att driva omkring, av och an på de många meningarnas villsamma hav, utan någon kompass efter vilken vi kunde styra vår färd. Vi kunna icke göra oss urarva i förhållande till det vittnesbörd, som avgivits inom kristenheten sedan dess första dagar. Direktiven för vår väg framåt kunna vi endast finna genom att noggrannt giva akt på kristenhetens tidigare färd.

I första hand hänvisas vi därvid till det ursprungliga och grundläggande vittnesbörd, som i den Heliga Skrift avgivits om den gudomliga andemakt, vilken frambragt och alltjämt frambringar det kristna troslivet. I det föregående har sagts (sid. 62 f.), att vår kristna gudstro icke är vilken obestämd och vag gudstro som hälst, utan att den med nödvändighet har en viss inifrån given prägel genom den i Kristus fullkomnade uppenbarelse, av vilken den har sitt liv och får sin näring. Skriften är

icke identisk med denna uppenbarelse, eftersom Guds uppenbarelse i historien icke är en bok, utan en levande andemakt. Men den är det ursprungliga och grundläggande vittnesbördet om huru Gud givit och ger sig tillkänna i historiens värld, framför allt om Honom, som är denna uppenbarelses Herre och konung. Den är därför också i själva verket det vittnesbörd, till vilket allt senare vittnesbörd inom kristenheten måste gå tillbaka och av vilket det är beroende. Och detta ursprungliga vittnesbörd innesluter därför vägledande direktiv, som vi icke kunna lämna obeaktade eller avlägsna oss ifrån, när vår kristna tanke strävar hän emot det ideala mål, som den kallar ren lära, eller m. a. o. när den söker tränga in i och — inför ständigt nya frågeställningar — klarlägga innebörden av Guds uppenbarelse. Uppgiften kan därvid icke bliva blott och bart den att söka reproducera de bibliska lärouttrycken och formlerna. Så har man visserligen understundom tänkt sig saken. Men det har aldrig lyckats någon att genomföra ett dylikt program. Det har aldrig gått att liksom hoppa över den mellanliggande historien och så reproducera vad man kallat den bibliska läran. Det har alltid visat sig, att man vid sin tolkning av det bibliska på många sätt varit beroende av sin tids speciella förutsättningar och frågeställningar. Men det går framför allt icke heller av den anledningen att Bibeln icke innehåller någon uniform lära, utan i stället är ett mångsidigt vittnesbörd om Guds skapande andemakt. När vi vilja söka tränga in i och klarlägga den verklighet, som tron ser och av vilken den har sitt liv, är uppgiften en annan än den rent historiska att söka fastställa — så gott det med den historiska forskningens hjälpmedel låter sig göra — vad som varit Jesu och apostlarnes »lära». Det vi först och främst vilja

komma åt är, hurudan den Guds levande andemakt är beskaffad som präglar och bestämmer det nya gudslivet. Och det är därför att Skriften — när den enligt Luthers uttryck driver Kristus — låter oss komma i osviklig kontakt med denna andemakt, som den är en ständig källa till förnyelse inom kristenheten och ständigt påfordrar vårt återvändande till dess grundläggande vittnesbörd.

Men det är icke bara från Skriftens vittnesbörd utan därjämte, i andra hand, från hela kristenhetens historia som vi hämta våra vägledande direktiv. Vi äro i själva verket — vare sig vi vilja det eller icke — med mångtusende band inflätade i denna historia, som löper från den äldsta kristenheten fram till våra dagar. Det historiska arv vi så äga kännes lätt, vid första påseende åtminstone, såsom både förvillande — genom de många rivaliserande meningarna — och tryckande — genom anhopningen av traditionsstoff. Men för den som förstår att tränga in i denna långa och invecklade historia blir dock bekantskapen med densamma både klargörande och befriande. Vi lära här både positivt och negativt. Negativt genom bekantskapen med sådant som — i det ursprungliga vittnesbördets och historiens eget ljus — visar sig vara antingen bristfälliga uttryck för vad kristendom är eller ock uppenbara förvanskningar och förgrovningar. Positivt åter först och främst genom mötet med de kristenhetens stormän, som tid efter annan framträtt och som icke bara själva levat i trons värld utan ock ägt förmågan att giva friska, ursprungliga och djupa uttryck för vad de sett av Guds verklighet.

I detta det ursprungliga vittnesbördets och den kristna historiens ljus ställa vi oss såsom teologer inom den evangeliska kristenhetens linje. Om vi så göra, betyder det icke någon slags juridisk-formalistisk konfes-

sionalism, som t. ex. i de reformatoriska bekännelseskrifternas bokstav vill se lagen för teologiens görande och låtande. Icke heller betyder det att vi på det sättet skulle låsa oss fast vid reformationen, att vi icke skulle vilja lära av senare förnyelser i den kristna trons och tankens värld. Vi vilja i stället vara evangeliska teologer av det skälet att vi vid den noggrannaste prövning icke kunna undgå att se, hurusom faktiskt reformationen innebar en sådan förnyelse av hela kristendomsåskådningen, att det ovillkorligen skulle betyda tillbakagång och icke framåtskridande, om vi övergåve den väg på vilken man då slog in. Det kan icke bli tal om någon konfessionalism för konfessionalismens egen skull. Just därför att den kristna tanken måste sträva att så djupt som möjligt tränga in i den kristna trons verklighet, just därför att det måste vara ett ofrånkomligt krav att på ett genomgående andligt sätt tala om andliga ting samt att *aldrig överordna form över ande*, aldrig absolutisera former, utan i stället alltid låta formen stå i andens tjänst (evangelisk kristendom är varken formträldom eller formlöshet) — just därför se vi det som ett ofrånkomligt vetenskapligt krav att vara evangeliska teologer. Men som sagt: reformationen betydde icke slutet, den var en nybegynnelse som måste fortsättas och som också faktiskt har fortsatts. Minst av allt kunna vi betrakta reformationen som ett avslutat lärosystem. Den utgestaltning reformationen fick hör i mångt och mycket till det förgångna. Många även av dess mest centrala formler ha blivit svårtillgängliga för vår tid och behöva en omsorgsfull tolkning för att överhuvud den nu levande generationen skall kunna fatta den anda som uppbar dem och förstå vad de innerst ville säga. Här — såsom alltid när det är fråga om teologiska formler —

gäller det nämligen att klart och tydligt skilja mellan religion och teologi, mellan klädedräkten och det religiösa syfte som ligger där bakom. Så har också det svenska kyrkomötet med all rätt vid tvänne olika tillfällen, då dessa frågor debatterats — nämligen 1893 och 1903 — gjort gällande, att bekännelsetrohet i evangelisk mening icke betyder juridisk bokstavsbundenhet utan andetrohet.

I klart medvetande om att den rena läran ligger framför oss såsom ett idealt mål måste vår kristna tanke söka fullfölja reformationens religiösa nyskapelse i en allt renare evangelisk lära. Det religiösa kapitalet är nämligen icke förbrukat, därför att reformationstidens teologiska utgestaltning i mycket hör det förgångna till. Det finnes i själva verket reformatoriska motiv och klara evangeliska grundtankar, vilkas konsekvenser vi ha att fullfölja långt mera energiskt än reformatorerna själva — för att nu icke tala om den senare gammalprotestantiska epigonteologien — gjorde. Vi ha inga som hälst skäl att betrakta 1600-talets teologi såsom ren lära eller såsom »kyrkolära». Ett dessvärre ganske utbrett språkbruk har här lyckats åstadkomma en högst betänklig begreppsförvirring. Det kan vara förklarligt nog, att den teologiska riktning under 1800-talet, som man brukar benämna restaurationsteologien och som väsentligen ville vara en återgång till den gamla 1600-talsteologien, kunde omtala denna sistnämnda såsom ren lära eller kyrkans lära. Men det är svårt att förstå att teologiska riktningar, som alldeles icke ha ett dylikt syfte, skola acceptera detta språkbruk. Och dock har detta blott alltför ofta varit fallet. Så har det intrycket kunnat uppstå, att i stort sett hela den senare teologien sökt hjälpa sig fram genom flera eller färre avvikelser från det som skall anses vara »ren» lära eller »kyrkans» lära. Och detta intryck har

faktiskt förryckt hela perspektivet på den kristna tankens arbete i senare tid. Ja det har även kunnat verka därhän, att det teologiska arbetet med de kristna trostankarna uppställt ringare mål än det bort göra. Johann Gerhard, Calovius och Hollazius och vad de nu heta ha verkligen intet monopol på att representera den evangeliska kyrkans lära. Vår evangeliska teologi måste i varje fall sätte sig det målet före att vara icke mindre utan vida mera »renläriga» än vad alla dessa gamla 1600-talsteologer lyckades vara. Den måste renare, klarare och enhetligare än de gamle kunna säga vad evangelisk kristendom är. I detta stycke har det också utförts mycket arbete, som icke har varit förgäves.

Den kristna tankens arbete med trosfrågorna under senare tid kan visserligen vid första påseende synas förvirrande. De olika meningarna bryta sig med varandra, och det är tydligt nog att dessa meningar icke alltid äro särdeles djupt inträngande i den kristna trosverkligheten. Det vore emellertid en synnerligen förhastad slutsats, om man skulle säga, att det hela blott utmynnade i en mängd olika mer eller mindre lösa meningar. I själva verket ger arbetet med de kristna trostankarna — liksom allt annat av sanningssträvandet buret tankearbete — vissa resultat, som icke låta sig avvisas. De tvinga sig fram mitt under det att meningarna bryta sig med varandra. Det *är* icke så, att vilka olika meningar som hälst, snart sagt, kunna med samma rätt giva sig ut för att vara evangeliskt kristna trostankar. Det finnes fasta regler, klara grundtankar, vilkas konsekvenser måste dragas. Vi kunna aldrig göra anspråk på att säga det avslutande ordet, men vi kunna framställa grundade anspråk på att i vissa stycken ha kommit närmare en »ren evangelisk lära» än de gamle gjort. Det sagda må —

för att det icke med det gängse förvirrade språkbrukets makt över tanken skall missförstås — belysas med ett par exempel. Det kunde i själva verket belysas på snart sagt varje punkt i den kristna trosåskådningen. Jag måste emellertid här nöja mig med att helt kort beröra frågorna om nattvarden och om försoningen.

En oomtvistlig och grundläggande tanke hos reformationen är dess insikt, att Guds »nåd» icke består i några dunkla opersonliga, halvt magiska krafter, utan i ingenting mindre än Guds egen personliga kärleksvilja, hans förlåtande barmhärtighet. Guds nåd är — såsom Melanchton klassiskt uttryckt saken — icke medicin, utan Hans ynnest och välvilja gentemot oss. Härav måste vi i själva verket draga tvänne viktiga slutsatser för uppfattningen av nattvarden. Först den, att det måste vara just denna slags nåd och icke någon annan som skänkes oss i nattvarden. Nattvardens gåva kan således icke tänkas bestå i att några vissa obestämbara, hyperfysiska, »andelekamliga» krafter skulle förmedlas åt oss genom sakramentet. En sådan tankegång har under 1800-talet velat giva sig ut för att vara »äkta lutherdom». Den skulle visserligen kunna åberopa sig på några enstaka uttalanden i denna riktning, som fällts av Luther under nattvardsstridens dagar, och som avvika från vad han eljest konsekvent lärt: att det är syndernas förlåtelse, liv och salighet, som givas oss i nattvarden. Men det hjälper här föga om man kan draga fram ett eller annat Lutherord till stöd. Den åskådning, som lämnar reformationens klara grundåskådning om vad Guds nåd vill säga, blir icke mer »evangelisk» för den skull. Det visar sig ock vid närmare eftertanke, att den förment högre gåva, om vilken man vill tala, icke är något mera, utan i stället ett mindre — ty vad skulle

vara högre rikare och mera livgivande än Guds öppnade fadersfamn. Vår andra slutsats är den, att om Guds nåd alltid har den ovan angivna arten, så är ock den Kristus, som i nattvarden möter oss och handlar med oss icke en Kristus »efter köttet» utan efter anden. De gamla dunkla, från den medeltida nominalismen hämtade orden om Kristi närvaro i, med och under brödet och vinet, som faktiskt leda människornas tankar i riktning åt den romerska förvandlingsläran utan att dock tillåta dem gå vägen ända fram till denna, visa sig därmed icke vara något lyckosamt uttryck för en ren evangelisk nattvardslära. Skenbart kan det synas som om Kristus med de i förvandlingsläran riktning gående tankarna skulle bliva s. a. s. mera reellt närvarande och som om dylika tankar därför skulle innebära en religiös vinst. Men i själva verket blir följden den rakt motsatta, något som klart visar sig däri att det för Rom långt mera blir fråga om ett möte med de hemlighetsfulla krafter, som tänkas utgå från honom, än med honom själv i hans omskapande och livgivande makt[1].

Vad frågan om försoningen beträffar är det tydligt nog, att 1600-talets juridiskt utformade försoningslära icke kan framställa några grundade anspråk på att vara ren evangelisk lära, om eljest den reformatoriska grundsynen på kristendomen skall få gälla. Här betraktas Kristi gärning såsom innebärande en exakt ersättning för det som förbrutits genom människornas synd. Kristus har lidit det straff, som vilade på människorna, Guds vedergällande rättfärdighet har därmed haft sin gång och Gud kan så möta människorna med sin »nåd». Det

[1] Jmfr härtill utredningen om dop och nattvard i min skrift: Den kristna tron och det kyrkliga nutidsläget, sid. 34—64.

är vid närmare granskning tydligt att denna försoningslära varken harmonierar med den reformatoriska grundsynen på Guds nåd eller på Hans rättfärdighet. Strängt taget blir här överhuvud icke längre rum för någon Guds nåd i ordets egentliga och reformatoriska betydelse, ty det som gives på grund därav att skälig ersättning lämnats är icke längre »nåd». Nådestanken har rationalistiskt upplösts. Vad frågan om rättfärdigheten beträffar må vi ett ögonblick stanna inför Luthers centrala religiösa livserfarenhet. Hans svåraste själsmörker hade hängt samman därmed att han uppfattat Guds rättfärdighet såsom den nakna vedergällningen. Han säger sig i sina själsstrider rentav ha hatat denna Guds rättfärdighet. Men han såg ljus falla över sin levnadsväg, när han, inför Romarbrevets ord om att den rättfärdige skall leva av tro, fann att Guds rättfärdighet var något helt annat än blott den nakna vedergällningen med dess öga för öga och tand för tand — eller m. a. o. när det blev honom klart, att Guds omutliga dom över synden — som för honom var den fastaste verklighet — icke var en dom för domens egen skull, utan ytterst syftade till att leda oss in i Guds förlåtande kärleks outgrundliga djup. Det är då tydligt att en försoningslära, som bygger på att fatta rättfärdigheten som den nakna vedergällningen, svårligen kan göra anspråk på att giva en ren evangelisk lära. Den juridiskt utformade försoningsläran lider av en dubbel brist. Den fördunklar Guds obrutna motsats till synden och det onda, därigenom att det icke blir klart hurusom Guds dom träffar just den normvidriga mänskliga viljan. Däri ligger dess etiska brist. Och den förmår vidare icke göra klart vad som måste vara huvudsynpunkten i varje kristen försoningslära: att Guds nåd, Hans förbarmande kärlek

är, icke bara utgångspunkten för Jesu frälsningsgärning — något som den juridiska uppfattningen väl kan medgiva — utan ock själva den verksamma kraften i denna frälsningsgärning, eller m. a. o. hur Kristus lever in och lider in Guds segrande kärlek i världen. I detta sistnämnda ligger tankegångens rent religiösa brist. Så fördunklas ock det djupa religiösa innehållet i tanken på Kristi »ställföreträdande» gärning. Den evangeliska kristendomen kan icke få tala om Guds förlåtande kärlek såsom något självklart. Den må med Luther minnas både att vi äro stoft inför den Allsväldige och ovärdiga inför den Helige. Men den kan icke heller få rationalisera Jesu frälsningsgärning genom att se den från den nakna vedergällningens synpunkt. Den »rena» försoningsläran ligger icke i någondera linjen. De förflacka båda — var på sitt sätt.

Exemplen kunde såsom antyddes mångfaldigas. Det nu anförda må emellertid vara nog för att illustrera vad det betyder att gå framåt på den evangeliska kristendomens väg, liksom vad det överhuvud betyder att den rena läran icke ligger bakom oss utan är ett ideal, som vi alltmera måste söka nalkas i oavlåtlig sanningssträvan, alltunder det att vi väl ihågkomma både att olika människoögon se olika sidor av den uppenbarade Gudens härlighet och att vi under jordelivets villkor endast se på ett dunkelt sätt såsom i en spegel.

Ännu en sak må till sist i korthet beröras, nämligen frågan om den rena läran och kristenhetens enhet. Om vi i det föregående framställt det såsom en uppgift för oss att, i trohet mot det som blivit oss givet, söka oss framåt på den evangeliska linjen — ligger det då icke i detta, kunde man fråga, att vi medvetet skulle utestänga oss från att eftersträva en större allmänkristen

endräkt på de kristna trostankarnes område? Frågan måste obetingat besvaras nekande. Vi skulle endast under den förutsättningen avstå från att betrakta en sådan växande endräkt såsom ett mål, om vi ville förfäkta en konfessionalism för konfessionalismens egen skull. Men detta är så långt ifrån meningen, att vi endast och allenast hålla oss på den evangeliska linjen, därför att och såtillvida som denna visar sig vara den som för oss djupast in i kristendomen. När vår tanke vill arbeta hän emot den rena lärans ideal, är dess mål intet annat än detta allmänkristliga: att så rent som möjligt kunna säga vad kristendom är. Vi kunna icke offra något av det vi sett vara kristen sanning för den yttre enhetens skull. Men vi kunna icke heller släppa det hoppet, att *om* vi verkligen trängt djupare in i det kristna trosinnehållet, detta till sist skall visa sig kunna tjäna hela kristenheten och därmed i sin mån befrämja den kristna endräktens sak. Det må f. ö. i detta sammanhang noga observeras, att just den syn på den kristna läran, som betraktar lärans renhet som ett ideal, är en mäktig undanrödjare av människogjorda hinder i den kristna endräktens väg. Ingen kan då döma den andre med absoluta mått. Vi kunna söka på olika vägar och vi kunna ha hunnit olika långt. Men ingen sitter inne med det allom bjudande suveräna ordet. Helt annorlunda står saken om den rena läran skulle fattas såsom en bakom oss liggande slutgiltigt fixerad storhet. Då kunde inga avvikelser från denna tolereras — de skulle i och med detsamma innebära ett uppsägande av den kristna gemenskapen.

Därför kan den kristna endräktens sak svårligen betjänas därigenom att — såsom man stundom menat och ännu i dag kan föreslå — de gammalkyrkliga bekännelseformulären från tiden före kristenhetens stora

splittring upphöjas till en sådan slutgiltigt fixerad kristen lära och så göras till basis för den kristna läroenheten. Dessa formler, vilkas huvudintresse riktar sig på trinitariska och kristologiska bestämningar, innehålla visserligen oförgängliga centrala och djupa kristna sanningar — något som blir tydligt, om man tränger in bakom de nakna för oss delvis mer eller mindre främmande ordalagen till det religiösa syfte, som uppbär dem. Det de vilja säga är ju djupast sett intet annat än detta: att det är Guds eget »väsen» och hjärtelag som givit sig tillkänna för oss och »blivit kött» i Jesus Kristus, vår Herre samt att den Helige Ande, som »utgår» från honom och därmed också från Gud själv, är en levande och verksam makt ibland oss, är, såsom den gamla bekännelsen säger det, »livgivaren». I dessa bekännelser ligga alltså ovanskliga, kristligt samlande tankar inneslutna. Dock kunna deras formuleringar omöjligen upphöjas till någon med absolut myndighet utrustad renlärighetskodex. Detta skulle ovillkorligen tjäna icke den kristna endräktens utan i stället splittringens sak. Formuleringarna äro icke sakrosankta. De äro icke höjda över vår tankes fortgående granskning. De äro — såsom vi i det föregående sett — underkastade förvandlingens lag. Vi kunna icke heller tänka oss saken så, att här vissa grundläggande bestämmelser blivit givna och att sedermera differenser uppkommit inom kristenheten därigenom att från olika håll andra lärosatser tillagts, om vilka man icke varit ense. Det vore ett alltför utvärtes och mekaniskt betraktelsesätt. Den fördjupade kristendomsuppfattning, som vi vunnit sedan den gamla kyrkans dagar, betyder nämligen i själva verket, att vi ock vunnit en på en gång fördjupad och förenklad syn på innehållet i deras trinitariska och kristologiska formler.

Ser man emellertid saken i stort och dristar man sig till att anlägga vittfamnande perspektiv, så synes det — trots allt som från en mera begränsad synpunkt kan anföras däremot — uppenbart, att teologiens arbete hör med till de krafter, som i dessa tider äro verksamma för stärkandet av kristenhetens endräkt. Icke minst har en förberedande gärning i denna riktning utförts genom den historiska teologien på dess olika områden. I första rummet kommer här bibelforskningen. I samma mån som forskningen i denna kristenhetens gemensamma trosurkund sker utan alla förutfattade meningar med det enda syftet att rent sakligt intränga i Bibelns värld, skapas härmed ovillkorligen en plattform, på vilken de kristna av olika typer allt mer skola kunna mötas. Därnäst må våra blickar riktas till det dogmhistoriska arbetet, som klarlägger de historiska förutsättningar, under vilka de olika trosformlerna kommit till, och efterspanar vilket deras bärande religiösa syfte varit. Det har i själva verket visat sig att, medan de nakna formlerna endast verkat åtskiljande, den djupare inblicken i deras religiösa syfte verkat förenande. Och även om så ej varit fallet, även om också de inre bakom formlerna liggande olikheterna blivit skarpare klarlagda än tillförne, så kan ock denna skärpta inblick i olikheternas verkliga art på sitt sätt tjäna samförståndets sak. Ju klarare inblick man äger i det för den egna typen karakteristiska, desto klarare ser man ock i vad mån ömsesidig samverkan är möjlig och desto mindre behöver man bära på en hemlig fruktan att egenarten skall försvinna genom dylikt samförstånd. Slutligen må hänvisas till den religionshistoriska forskningen. När här kristendomen får avteckna sig mot de icke-kristna re-

6 r f 9207

ligionerna som bakgrund, verkar detta i riktning åt att låta det gemensamt kristliga framträda i skarp belysning.

Det för den kristna endräktens sak ojämförligt viktigaste är emellertid, att den kristna tanken noggrant besinnar sig på den trons enhet, om vilken talades i slutet av föregående kapitel. Det viktigaste är nämligen, att den enhet får göra sig gällande, som ligger bakom alla vår tankes försök att klarlägga det kristna trosinnehållet. Kristenheten må alltså, långt mera än hittills skett, besinna sig på att den äger *en* Gud, *en* Herre Kristus och *en* tro, såvisst som nämligen all kristen tro består däri att vi gripas och betvingas av den levande Gud, som möter oss i Jesus Kristus och i hans Ande. Därmed stanna vi ock till sist inför det som under alla förvandlingar på de kristna trostankarnas område är och förblir fast och oföränderligt, nämligen: den Gud, som är från evighet till evighet och den Herre Kristus, som är densamme i går, i dag och i all evighet.

På C. W. K. GLEERUPS FÖRLAG har utkommit:

GAMMAL OCH NY FÖRKUNNELSE.
En studie i nutida svensk predikan. Av *Otto Holmdahl.* 8: 50.

HURU SKOLA VI VINNA SEGER?
Av *C. Hilty.* Övers. av D:r *Lennart Ribbing.* 1 kr.

MÄN OCH DERAS TRO.
Luther, Pascal, Rousseau, Carlyle och Kierkegaard. Av *Edv. Lehmann.* 9: 50.

KARAKTÄRSBILDER.
Herodes den store — Pontius Pilatus — Petrus och Judas. Av *Sven Carlson.* 1: 50.

KYRKANS VÄG I REVOLUTIONSTIDER.
Av *C. W. Borgstrand.* 1: 25.

NUTIDSRÖSTER FRÅN REFORMATIONENS MODERLAND.
Övers. och utg. av *August Carr.* 4: 75.

VÄGAR TILL GUD.
Uttalanden i religiösa frågor av tänkare och skriftställare. Av *Bengt Aurelius.* 5: 50.

STILLA STUNDER.
En bok för sjuka. Av *Paul Nilsson.* 1: 50.

AGGADASTOFF I NYA TESTAMENTETS SKRIFTER.
Av *Sven Carlson.* 10 kr.

INTENSIVARE KRISTENDOM.
Av *C. Hilty.* Övers. av D:r *Lennart Ribbing.* 7: 50.